This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

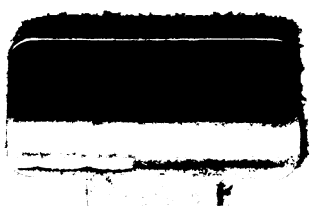
Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

DIE PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

Von

Dr. A. KALTHOFF.

Library
of the
University of Wisconsin



Die

Philoſophie der Griechen

auf kulturgeſchichtlicher Grundlage

dargeſtellt

von

Dr. A. Kalthoff

Berlin
C. A. Schwetſchke und Sohn
1901

Druck von E. Buchbinder in Neu-Ruppin.

88515
OCT 2[illegible] 1905

BB
K12

Vorwort.

Die nachfolgenden Vorträge sind für einen Kreis von Lesern bestimmt, denen das innere Verständnis der griechischen Philosophie höher steht als die schulgemäße Kenntnis der Einzelheiten, die die Fachgelehrsamkeit noch heute als Geschichte der griechischen Philosophie zu betrachten pflegt.

Nicht nur von Männern und Frauen, die an den Fragen des geistigen Lebens mit Interesse teilnehmen, sondern auch von Akademikern, welche sich um ihrer allgemeinen Bildung willen mit Philosophie haben beschäftigen müssen, ist mir des öfteren geklagt worden, daß ihnen Philosophie, namentlich auch die griechische Philosophie, ein Buch mit sieben Siegeln geblieben sei. Mir selbst ist es früher so ergangen, daß ich bei den griechischen Philosophen in einer mir fremden Welt zu leben glaubte, unter Menschen, deren geistiges Leben ganz anders organisiert sein müsse als das unsrige. Erst nachdem ich auf weiten Umwegen, durch soziologische und volkswirtschaftliche Studien, der Geisteswelt der Griechen wieder näher getreten war, lernte ich einsehen, daß die griechische Philosophie doch den gleichen Lebensbedingungen und Ent-

wickelungsgesetzen unterliege, wie das menschliche Leben überhaupt, also auch von diesem aus verstanden und beurteilt werden müsse.

Indem ich die griechische Philosophie, die in aller Pracht und Fülle des modernen Lebens so lange als Aschenbrödel behandelt worden ist, im altgriechischen Nationalkostüm, im Gewande der kulturgeschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse Griechenlands vorführe, hoffe ich, daß die schönen und großen Züge der lange Verkannten selbst in dieser skizzenhaften Zeichnung ihrer reizvollen Wirkung auf den modernen Beschauer nicht ermangeln werden.

Bremen im Juni 1901.

Der Verfasser.

I. Philosophie und moderne Geschichtsbetrachtung.

Indem ich Sie zu einem Gang durch die Geschichte der griechischen Philosophie einlade, liegt es mir zunächst ob, sowohl die Wahl dieses Gegenstandes als auch die Art und Weise, in der ich denselben zu behandeln gedenke, zu begründen.

Was hat die alte Philosophie dem modernen Menschen noch zu bieten? Worauf vermögen wir ein tiefer gehendes Interesse an den Problemen der Philosophie überhaupt zu gründen? Das sind Fragen, die um so berechtigter erscheinen, je ablehnender sich unsre Zeit im großen und ganzen gegen philosophische Erörterungen zu verhalten pflegt. Ich rede ausdrücklich von einem tiefer gehenden Interesse. Eine gewisse oberflächliche Kenntnis der Philosophie wird ja nicht nur auch heute noch von einem jeden gelehrten Berufszweige gefordert, sie wird unbedenklich auch zu den Erfordernissen einer höheren allgemeinen Bildung gerechnet. So mag denn auch in weiteren Kreisen wohl der Wunsch entstehen, von diesen Philosophen, deren Namen einem doch bei der Lektüre so oft begegnen, auch etwas zu erfahren, und den eigenen Gesichtskreis durch die Kenntnis der Seltsamkeiten, die diesen

Männern wichtig genug erschienen, um denselben ihr Nachdenken zu widmen, einigermaßen zu erweitern. Aber gerade dieses oberflächliche Interesse hat es verschuldet, daß die Beschäftigung mit philosophischen Fragen vielfach als die ärgste und sinnloseste Zeitvergeudung betrachtet wird. — Indessen ist es leicht zu begreifen, daß eine Geistesarbeit, die länger als drittehalb Jahrtausende die Menschheit in Atem gehalten und in allen Kulturländern eine führende Stellung eingenommen hat, unmöglich nur zu den Luxusartikeln des menschlichen Geisteslebens gerechnet werden darf. Wenn der Trieb des philosophischen Denkens sich so dauerhaft, so übermächtig erweist, wie die Geschichte der Philosophie unzweifelhaft darthut, dann muß doch dieser Trieb in dem Gesamtorganismus des menschlichen Geisteslebens seine natürlichen Wurzeln haben, die Philosophie muß mit dem Kulturleben und Kulturstreben der Menschheit aufs engste verwachsen sein.

Welches aber sind diese Wurzeln? Was ist, was bedeutet die Philosophie nach ihrem innersten Wesen? Seit den Tagen des Cartesius, des Begründers der neueren Philosophie, wird uns auf die Frage nach dem Wesen und dem Werte der Philosophie in verschiedenen Variationen etwa folgende Antwort gegeben: Die Philosophie sucht Wahrheit — nicht eine Wahrheit neben vielen, sondern die Wahrheit schlechthin; sie will nicht Teile der Welt, sondern das Ganze erkennen, sie fragt nach den letzten Gründen der menschlichen Gewißheit, nach den sichersten Kriterien der menschlichen Erkenntnis. Und diese Antwort scheint sich in der That auf die ganze Geistesarbeit, die uns unter dem Namen der Philosophie von ihren ersten Anfängen an bis

zur Gegenwart bekannt ist, berufen zu können. Denn jene ersten sogenannten Naturphilosophen, die als die Väter der griechischen Philosophie betrachtet werden, haben ja schon eine Erklärung der Welt geben wollen, und wenn Ernst Häckel, der Philosoph des Monismus, heute einen Maßstab für die Wertschätzung der Philosophie aufstellt, so fragt auch er, wie weit die Philosophie zur Lösung des Welträtsels beizutragen imstande sei. So erscheint die Geschichte der Philosophie als die Geschichte des immer mächtiger sich entfaltenden Triebes nach Wahrheit und Erkenntnis. Immer umfangreicher scheint die Wahrheitsfrage in der Philosophie gestellt, immer eindringender werden die Mittel zur Bewältigung dieser Frage, sodaß zuletzt im philosophischen Denken die ganze reale Welt mit allen ihren vielseitigen Interessen zu verschwinden scheint, und nur noch das eine Geistesinteresse übrig bleibt, die einzige Frage des Philosophen: was ist Wahrheit?

Allein, wenn diese Anschauung von der Philosophie richtig, wenn sie vor allen Dingen erschöpfend wäre, so wäre damit auch der Philosophie das Todesurteil gesprochen. Denn wenn wir die Geschichte der Philosophie in ihrem Zusammenhange überschauen, so kommen wir an dem Bekenntnis nicht vorbei, daß die Geschichte der Philosophie nur eine Geschichte der menschlichen Irrtümer bedeutet. Es giebt in der Geschichte der Philosophie nichts Sichereres als die Thatsache, daß jede neue Philosophie eine Widerlegung der früheren bedeutet. Wenn auch einmal in einer längeren Reihe, in einer philosophischen Schule gewisse Grundanschauungen sich allgemeiner Geltung erfreut haben, so kommt nur um so unerbittlicher die Stunde, in der sich der Wider-

ſpruch gegen die ganze Schule erhebt und die elementarſten „Wahrheiten“ derſelben über den Haufen wirft. Dieſer Widerſpruch der einen Philoſophie gegen die andere iſt nicht etwa nur relativ, ſo daß die Unterſchiede des Einzelnen nur an einer gemeinſamen Grundanſchauung hervorträten, ſich gegenſeitig ergänzten und fortbildeten, ſondern er iſt abſolut, ſo daß, was der eine Philoſoph als höchſte Wahrheit verkündet, von dem andern als Thorheit verlacht und als Irrtum bekämpft wird. Es iſt in der That ſo, wie Schopenhauer ſagt, daß jedes philoſophiſche Syſtem, kaum zur Welt gekommen, ſchon auf den Untergang aller ſeiner Brüder bedacht iſt, gleich einem aſiatiſchen Sultan bei ſeinem Regierungsantritt, weil die Syſteme ſo ungeſelliger Natur ſind wie die Spinnen, deren jede allein in ihrem Netze ſitzt und zuſieht, wie viel Fliegen ſich darin werden fangen laſſen, aber einer anderen Spinne nur, um mit ihr zu kämpfen, ſich naht; ſie treten in der Welt auf gleich den Männern aus der Saat der Drachenzähne des Jaſon, und haben bis jetzt, gleich dieſen, ſich alle wechſelſeitig aufgerieben.

Wer als Neuling in dem naiven Glauben, objektive, allgemeingiltige Wahrheit zu finden, an das Studium der Philoſophie herantritt, der glaubt zuerſt wohl eine Zeitlang in der Zuſtimmung, die eine philoſophiſche Gedankenreihe ihm abnötigt, einen befriedigenden Abſchluß für alle Rätſelfragen ſeines Geiſtes gefunden zu haben, und wenn er dem Trägheitsgeſetz des Geiſtes verfällt und das nötige Beharrungsvermögen entwickelt, ſo kann er ſogar ein Jünger und Apoſtel des Meiſters, auf deſſen Worte er ſchwört, werden: ein Kantianer oder Hegelianer, ein Spinoziſt oder Carteſianer, ein Platoniker oder Ariſtoteliker, oder wenn wir nach den

Systemen klassifizieren wollen: ein Idealist oder Sensualist, ein Dualist oder Monist. Wer aber die Geschichte der Philosophie im ganzen überblickt, der fühlt sich auch außer Stande, ein einzelnes philosophisches System anzunehmen und sich einer bestimmten philosophischen Sekte zu verschreiben. Er wird, wenn er dabei bleibt, daß ihm die Philosophie Wahrheit bieten soll, vielleicht Eklektiker, das heißt, er sucht sich aus jedem einzelnen Philosophen etwas heraus, was ihm besonders gut gefällt, und braut sich dann aus den verschiedenartigsten Ingredienzien eine eigene, seinem Gaumen schmackhafte Philosophie, oder er wird naturgemäß immer mehr Skeptiker, um zuletzt einem vollkommenen philosophischen Nihilismus zu verfallen.

Eine bessere Wertschätzung des philosophischen Denkens gewinnen wir schon, wenn wir statt von den Resultaten, die dasselbe hervorgebracht, vielmehr von den Kräften des menschlichen Seelenlebens ausgehen, die in diesen Resultaten wirksam gewesen sind. Wenn Lessing recht hat, daß das Streben nach Wahrheit für den Menschen wertvoller sei als jeder Besitz der Wahrheit, so können alle Irrtümer, die in der Geschichte der Philosophie sich beständig abgelöst und gegenseitig oft genug überboten haben, nichts gegen die Menschen beweisen, die diese ihre Irrtümer der Geschichte des menschlichen Geisteslebens einverleibt haben. Die Menschen haben in diesen Irrtümern doch ihr ureigenstes Streben nach Wahrheit bewährt. Weil sie nach Wahrheit strebten, mußten sie den Irrtum ihrer Zeitgenossen oder ihrer Vorgänger bekämpfen. Weil sie aber die Wahrheit nicht besaßen sondern erst erstrebten, konnten sie den überwundenen Irrtum nur durch einen neuen Irrtum ersetzen.

So würde uns die Geschichte der Philosophie, auch wenn sie nichts wäre als eine Geschichte menschlicher Irrtümer, doch immerhin erzählen von den nach Wahrheit strebenden Menschenherzen, und die Geschichte dieses Strebens wäre jedenfalls eine wahre Geschichte, die Darstellung einer Wirklichkeit, auch wenn es das Verhängnis dieses Strebens sein sollte, in alle Ewigkeit sich selbst zu verneinen, das Gewebe seiner mühsamsten Arbeit immer wieder aufzulösen.

Aber wir kommen der wahren Bedeutung der Philosophie noch näher, wenn wir uns fragen, woraus denn dieses Streben nach Wahrheit, diese treibende Kraft aller Philosophie entstanden ist. Aus nichts wird nichts, wird auch kein Streben nach Wahrheit. So muß also auch die Philosophie ihre Gründe haben, Gründe sowohl für die Thatsache, daß sie da ist, wie für die besondere Art, in der sie jedesmal erscheint. Philosophie ist jedenfalls ein Denken. Warum aber denkt der Mensch? Was will der Mensch, wenn er Gedanken sucht, die er Wahrheiten, Erkenntnisse nennt? — Er mag heute bei diesem Suchen mancherlei Nebenabsichten haben, bei denen er seine Gedanken glaubt verwerten zu können. Aber bevor die Gedanken noch einen technischen oder gesellschaftlichen Wert besaßen, bevor sie Nutzen und Einkommen, Rang und Stellung gewährten, mußten sie sich schon als wertvoll ausgewiesen haben, sie mußten also schon da sein, konnten nicht durch diese Rücksicht auf ihren Wert erst erzeugt werden. So wenig die Menschen ursprünglich gesungen haben, um Sänger zu werden, so wenig sie Religion gehabt, um Priesterdienste zu verrichten, so wenig haben sie auch Gedanken gesucht, um Gelehrte zu werden. In den

Gedanken wollten die Menſchen einem Bedürfnis ihrer Natur genügen, ſie wollten die Welt, in der ſie ſelber lebten, alſo auch ſich ſelbſt in dieſer Welt, vergegenſtändlichen, ſie wollten von dem Leben, das ſie mit den Sinnen wahrnehmen, ein Bild entwerfen, das ſie in ihrem Bewußtſein feſthalten konnten. Die Gedanken waren alſo urſprünglich Lebensbilder, aber ſie waren eben im Unterſchiede von den anſchaulichen Bildern der Phantaſie, der Dichtung und der Religion, gedachte Bilder, das heißt ſolche, die im denkenden Bewußtſein zuſammengezogen, in der Einheit des Wortes, des Begriffs feſtgehalten werden ſollten. Je mehr wir in der Geſchichte des menſchlichen Denkens zurückgehen auf ſeine erſten Anfänge, deſto mehr verſchwinden alle die Unterſchiede, die wir heutigen Menſchen in den verſchiedenen Zweigen des Wiſſens je nach den Gegenſtänden oder nach den Methoden des Denkens gemacht haben: es giebt nur noch ein Denken. Der Philoſoph unterſcheidet ſich lediglich dadurch von den übrigen Menſchen, daß er denkt. Seine Gedanken bilden den Inhalt ſeiner Sophia, ſeiner Weisheit, er ſelbſt iſt als Denkender ein Sophos, ein Weiſer. Iſt nun aber der einzelne denkende Menſch ein Glied ſeines Volkes, ein Kind ſeiner Zeit, ſo muß ſich auch in dem Lebensbilde, das ſeine Sophia darſtellt, das Leben dieſer Zeit, dieſes Volkes widerſpiegeln. Und wenn nach dem Auseinandertreten der einzelnen Wiſſenszweige und Gedankengebiete doch der alte Naturtrieb des Denkens, das Leben zu dem Bilde eines Ganzen, eines Begriffs, zuſammenzufaſſen, der Grundtrieb der Philoſophie geblieben iſt, ſo muß in den zuſammengezogenſten Formeln und den elementarſten Begriffen der

Philosophie doch immer noch das Lebensbild wiedererscheinen, das in den Gedanken des Philosophen sich reflektiert hat. Das ist die Wahrheit, nach der diese Philosophie gestrebt hat, daß das Gedankenbild wirklich dem entspreche, was die Denker von ihrem Standorte aus im Leben gesucht oder gefunden, die Wahrheit der Philosophie ist eine subjektive, keine objektive, sie hat eine zeitgeschichtliche und kulturgeschichtliche Bedeutung, keine absolute, und das sind die ewigen Wiedersprüche unter diesen philosophischen Wahrheiten, daß eben jeder das Leben von seinem Standort aus auffaßt, es mit den Augen seiner Persönlichkeit anschaut. Jede Philosophie deutet uns somit ein Stück ihrer Geschichte, in ihr laufen alle die Fäden des Lebens, aus dem sie stammt, zusammen, die einzelnen Kreise, in die das Leben mit seinen Interessen sich teilt, finden in ihr ihr Leben.

Diese Betrachtungsweise der Philosophie gehört freilich ganz und gar der modernen Zeit an, ja dieselbe ist noch so jung, daß wir in der Durchführung derselben noch in den ersten Anfängen stecken. Zumal die griechische Philosophie erscheint in den meisten Lehrbüchern ihrer Geschichte ganz und gar als das Erzeugnis eines Denkens, das für sich allein seine Probleme aufstellt und sich von der Sphäre des praktischen Lebens völlig unberührt weiß. Geschichte der griechischen Philosophie und allgemeine Kulturgeschichte werden als zwei ganz getrennte Gebiete behandelt, die nebeneinander herlaufen, aber innerlich nichts mit einander zu thun haben. Selbst die bedeutendsten Historiker der griechischen Literatur halten es noch für nötig sich zu entschuldigen, daß sie an der griechischen Philosophie, mit der sie doch innerhalb ihres Gebietes nichts Rechtes anzufangen wissen, nicht völlig

vorübergehen. Ottfried Müller meint in seiner Geschichte der griechischen Literatur, die Philosophie sei ein eigenes Reich des menschlichen Geistes, gegründet auf Bedürfnisse unserer Vernunft, die nicht in jedem Menschen rege seien, aufgebaut aus Begriffen und Gedanken, welche sich untereinander bekämpfen und zu widerlegen suchen, und noch in dem vor zwei Jahren in dritter Auflage erschienenen Werke von Christ über die griechische Literatur findet der Verfasser, daß die Anschauungen über den Urgrund des Seins und die Gesetze des Denkens eigentlich außerhalb des Bereiches der allgemeinen Literatur fallen, und deshalb die Philosophie der Griechen in der Regel als Gegenstand einer speziellen Disziplin betrachtet werde. Die zünftige Philosophie hat auch das Ihrige gethan, um ihre Regeln und Bräuche als ein Monopol der auf sich selbst gestellten Vernunft erscheinen zu lassen, als ob der Gedanke rein aus sich selbst alle diese Probleme und Systeme der Philosophie geboren habe, nur dem Drange nach Lösung der Welträtsel, nach Erkenntnis der Wahrheit folgend. Doch hat der Nestor unserer philosophischen Akademiker, Ed. Zeller, schon vor zwanzig Jahren im Hinblick auf die Philosophie es ausgesprochen, daß die Ansichten der Einzelnen immer von dem Vorstellungskreise abhängen, unter dessen Einfluß ihr Geist sich entwickelt, daß die philosophischen Systeme, wie eigenartig und selbständig sie auch sein mögen, doch immer zugleich als Glieder eines umfassenden geschichtlichen Zusammenhangs erscheinen und sich nur aus diesem Zusammenhange vollständig begreifen lassen. So hat denn Windelband, obwohl daran festhaltend, daß die Philosophie Wissenschaft geben wolle, den kulturgeschichtlichen Hintergrund des philosophischen Denkens neuer-

dings für das Verständnis der Philosophie heranzuziehen gesucht, und der Neugrieche Eleutheropulos bietet uns neuerdings ein Werk, welches die griechische Philosophie ganz und gar in den Entwicklungsgang des griechischen Volkslebens eingliedert, um die Philosophie als ein Produkt der gesellschaftlichen, das heißt der wirtschaftlichen und politischen Entwickelung zu begreifen. Jedenfalls hat die Stunde der alten abstrakten Behandlung der Geschichte der Philosophie geschlagen. So wenig die moderne Psychologie noch das Denken als eine von Fühlen und Wollen getrennte Funktion des Geisteslebens gelten läßt, so wenig kann die moderne Völkerpsychologie sich der Anerkenntnis entziehen, daß die einzelnen Gebiete, in denen das Völkerleben sich geschichtlich entfaltet, ein unter sich zusammenhängendes, unteilbares Ganzes ausmachen. So ist die Philosophie für die moderne, soziologische Betrachtungsweise selbst ein Stück Geschichte, ein Vorgang in dem Organismus des Völkerlebens geworden, ihre Probleme weisen zurück auf bestimmte soziale und kulturelle Zustände, wir suchen in den philosophischen Ideen die vergeistigten, zu Begriffen verarbeiteten Bilder sozialer, politischer, mit einem Worte realer Lebensvorgänge.

Diese realistische Betrachtungsweise der Philosophie, durch die wir eine Verbindung suchen zwischen dem Abstraktesten, zu dem der Menschengeist sich erhoben, und den konkretesten Lebensbedingungen des Menschen, trifft nun aber mit einem Stande der Geschichtsforschung zusammen, welche umgekehrt die Brücke schlägt von dem Konkreten zum Abstrakten, von der Welt der realen Vorgänge zu der der Ideen. Noch Christian Wolff will der historischen Erkenntnis lediglich die Aufgabe zuweisen, die Thatsächlichkeit der Dinge

festzuhalten. Mit dieser Aufgabe hat nun freilich die moderne Geschichtsbetrachtung begonnen, beginnt sie auch heute noch ihre Arbeit. Das bleibt ihre imponierendste Leistung, daß sie die Hieroglyphen der Vergangenheit entziffert und mit kritischem Scharfblick den Sinn und Wert derselben feststellt, daß sie aus dem Gewirr der Völkersagen, aus den Übermalungen der Tendenzschriftsteller das thatsächlich Geschehene herausholt und das ungeheure Chaos, in dem die Bruchstücke der Vergangenheit übereinander und nebeneinander geschichtet liegen, zu einem Wirklichkeitsbilde ordnet. Aber diese ihre Arbeit mußte die Geschichtsforschung notwendig weiter treiben. Wo der Menschengeist Thatsachen gegenübersteht, will er dieselben auch begreifen, er will die Gründe derselben kennen, die lebendigen Zusammenhänge derselben aufsuchen. So schrieb Herder seine Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, er suchte in der Geschichte selber eine philosophische Idee, nämlich die Idee der Humanität. Der Begriff der Humanität ist für ihn das zusammenhaltende Band aller Geschichte. Wie die natürliche Welt durch eine in ihr wirksame genetische Kraft zum Menschen, ihrem eigentlichen Kompendium hinstrebt, so kann man das Menschengeschlecht als den großen Zusammenfluß niederer organischer Kräfte ansehen, die in ihm zur Humanität kommen sollen. Auf der Grundlage dieser Herder'schen Geschichtsbetrachtung schreibt Kant seine Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Für Kant ist eine äußerlich und innerlich vollkommene Staatsverfassung das letzte Ziel der Menschheit, in welchem dieselbe die reinste und höchste Idee der Humanität erreichen kann. Deshalb betrachtet Kant die Geschichte der Menschen-

gattung als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur, um diesen politischen Zweck zu erreichen. Ist diese Geschichtsbetrachtung teleologisch, insofern dieselbe die Produkte der geschichtlichen Entwicklung zugleich als die der Geschichte von Anfang an vorgesteckten Zwecke betrachtet, so verlegt die Hegel'sche Geschichtsphilosophie die treibenden Kräfte der Geschichte in die in ihr wirksame, allem Geschehenden einwohnende Vernunft. Die Vernunft ist dialektisch, sie schafft beständig ihren eigenen Gegensatz, sie prozessiert mit sich selber und verwirklicht in diesem Prozeß die ganze unendliche Fülle der in ihr beschlossen liegenden absoluten Idee. Hegel hat die Geschichte auf den Kopf gestellt. Die Weltgeschichte ist für ihn ein großer philosophischer Kampf. Die Gedanken, die sich gegenseitig drängen, ablösen, widerlegen bilden die einzelnen Geschichtsvorgänge, die in ihrem dialektischen Spiel und Widerspiel das Bewußtsein des Absoluten hervorbringen. Von Hegel bis zur Entwicklungslehre, von der nun die neuere nnd neueste Geschichtsbetrachtung beherrscht wird, ist nur ein Schritt. Ein Kampf ist für den modernen Evolutionismus die Geschichte, aber nicht, wie Hegel meint, ein Kampf der Ideen, sondern ein Kampf der allerelementarsten Kräfte, ein Kampf ums Dasein. Den gesamten Inhalt der Geschichte bilden die Klassenkämpfe. Der Druck einer herrschenden Klasse auf die ausgebeutete und beherrschte schafft in dieser einen Gegendruck, der immer stärker werdend die in ihr schlummernden Kräfte erweckt, sie zum Ringen mit ihren Ausbeutern herausfordert und dadurch die ewige Bewegung der Geschichte hervorbringt. — Beide Geschichtsbetrachtungen bilden die entgegengesetzten Pole, zwischen denen die moderne Geschichtswissenschaft sich bewegt. So

verſchieden die Standpunkte im einzelnen ſein mögen, welche Hiſtoriker wie Ranke, Sybel, Treitſchke einnehmen, ihre Geſchichtsauffaſſung iſt immer ideologiſch, alſo von Hegel abhängig. Es ſind entweder religiöſe, oder politiſche, oder nationale Ideen, um welche ſich die einzelnen Thatſachen der Geſchichte gruppieren, und die Ideen werden zugleich als die treibenden Kräfte der Geſchichte betrachtet. Wenn wir dagegen die Geſchichtsforſcher der anderen Richtung anſehen, von Karl Lamprecht bis hin zu Karl Marx und Friedrich Engels, ſo ſind ihre Grundlagen immer realiſtiſch, oder wie die extremſten Vertreter dieſer Geſchichtsauffaſſung im Anſchluß an Karl Marx ſagen: materialiſtiſch.

Natürlich ſpielt die Philoſophie in dieſen ſich heftig befehdenden Richtungen auch ganz verſchiedene Rollen. In der ideologiſchen iſt ſie Urſache, in der realiſtiſchen iſt ſie Wirkung. Das eine Mal wird die Geſchichte durch Ideen geſtaltet, das andere Mal geſtalten ſich die Ideen nach den ſozialen und politiſchen Zuſtänden, welche die Geſchichte ausfüllen. Und doch iſt beiden Auffaſſungen das Eine gemeinſam, daß in ihnen die Philoſophie nicht mehr iſoliert neben der Geſchichte der Thatſachen daſteht, ſie iſt ein notwendiger Faktor in dem Bewegungsprozeß der Geſchichte geworden, und die Idealiſten brauchen ſich nur klar zu machen, daß es in dieſer Welt des notwendigen Zuſammenhanges alles Geſchehens keine Urſache giebt, die nicht auch wieder Wirkung wäre, wie die Realiſten nur zuzugeben brauchen, daß auch jede Wirkung in der Geſchichte als Urſache auf die Geſchichte zurückwirkt, ſo läßt ſich mit Sicherheit vorausbeſtimmen, daß der heute noch mit leidenſchaftlicher Heftigkeit geführte Schulſtreit ſein Ende finden wird in einer

ſtreng moniſtiſchen Geſchichtsauffaſſung, bei welcher der organiſche Zuſammenhang aller Lebenserſcheinungen die einzige Vorausſetzung, aber auch das letzte Ziel aller geſchichtlichen Einzelforſchung ausmacht. Schon jetzt greifen die Hiſtoriker aller Richtungen wenigſtens bei der neueren Geſchichte in das Gebiet der Philoſophie über. Kein Hiſtoriker wird mehr die Geſtalten eines Kant und Fichte aus der Geſchichte der Neugeſtaltung unſeres deutſchen Volkslebens wegdenken können. Wenn bei Fichte der Zuſammenhang ſeiner Reden an die deutſche Nation mit ſeiner Wiſſenſchaftslehre in der Idee einer ſittlichen Wiedergeburt des deutſchen Volkes offenkundiger hervortritt, ſo iſt doch auch der durch und durch praktiſche, der ſoziale und politiſche Charakter der Kant'ſchen Philoſophie für jeden tiefer Blickenden unverkennbar. Wie Kant der franzöſiſchen Revolution und dem nordamerikaniſchen Unabhängigkeitskriege, den beiden führenden Ereigniſſen der damaligen Zeitgeſchichte, das ganze ungeteilte Intereſſe ſeiner Philoſophenſeele zuwandte, ſo hat auch ſeine erkenntnistheoretiſche Arbeit ein durchaus praktiſches Ziel: er will der reinen Vernunft, dem Intellekt, die Schranke gegenüber der metaphyſiſchen Welt anweiſen, um der praktiſchen Vernunft, dem Willen, den Primat im Menſchenleben, nicht nur im ſittlichen Leben des Einzelnen, ſondern vor allen Dingen auch in Staat und Geſellſchaft zuzuerkennen. Eine Geſchichte der franzöſiſchen Revolution ohne Berückſichtigung der philoſophiſchen Ideen des achtzehnten Jahrhunderts iſt heute, für die Wiſſenſchaft wenigſtens, undenkbar. Der praktiſche, ſozialreformatoriſche oder auch ſozialrevolutionäre Charakter dieſer vom engliſchen Senſualismus ausgehenden und in Rouſſeau und den franzöſiſchen Encyklopädiſten ausmündenden

Geistesbewegung ist zu offenkundig. Aber auch in der Philosophie Spinoza's, dem abstraktesten Systeme, welches die Philosophie überhaupt hervorgebracht, tritt die praktische Tendenz, die lebendige Fühlung mit den politischen und sozialen Strömungen seiner Zeit schon deutlich hervor. Der theologisch-politische Traktat, in welchem Spinoza sein Programm einer unbedingte Freiheit des Glaubens und Denkens begründenden Staatsform entwickelt, ist nur die praktische Darstellung des in seiner Ethik entwickelten philosophischen Glaubensbekenntnisses. Was in der neueren und neuesten Philosophie unverkennbar hervortritt, sollte das in der älteren und ältesten fehlen? Es ist doch nicht zufällig, daß Plato und Aristoteles die Politik als einen integrierenden Bestandteil der Philosophie behandeln, daß Perikles ein Freund und Schüler des Anaxagoras und Protagoras, seine geistvolle Gattin Aspasia die Lehrerin eines Sokrates gewesen, daß alle die schöpferischen Geister in der griechischen Philosophie bis hinauf zu Thales von Milet einflußreiche, mehr oder weniger führende Staatsmänner gewesen sind.

So mögen wir von der Philosophie oder von der Geschichte ausgehen, immer zeigt sich die Unhaltbarkeit jener älteren dualistischen und scholastischen Anschauung, nach welcher die Welt der Thatsachen und die Welt der Ideen zwei von einander unabhängige Lebensgebiete darstellen sollen, als ob die Geschichte der Philosophie mit der Geschichte des übrigen Lebens nichts zu thun hätte. Die Geschichte der griechischen Philosophie kann deshalb auch nur im Zusammenhange mit der Kulturgeschichte Griechenlands behandelt und verstanden werden. Die griechische Philosophie ist selber eine Quelle für die Kulturgeschichte Griechenlands, und noch dazu eine Quelle

erſten Ranges, in dem gleichen Sinne, wie Herman Grimm die Dichtungen als die vorzüglichſten Geſchichtsquellen behandelt wiſſen will. Ja für den modernen Hiſtoriker wird die griechiſche Philoſophie die letzte Inſtanz ſein, vor der er ſeine Auffaſſung der griechiſchen Geſchichte zu legitimieren hat, denn die Philoſophie bietet die urkundlichſten zeitgenöſſiſchen Urteile über die Lebensbewegungen des Volkes, die der Hiſtoriker darzuſtellen, zu begreifen unternimmt.

II. Die altjonische Kultur und ihre Philosophie.

Auch wenn wir einen streng gesetzmäßigen Zusammenhang aller Lebenserscheinungen annehmen, wird es uns doch nur bei einem winzig kleinen Ausschnitt derselben gelingen, die Gesetze selbst in eine dem menschlichen Verstande faßbare Formel zu bringen. Bei allem Erkannten wird eine mit dem Erkannten wachsende Reihe des Unerkannten, ja bei allem Erkennbaren eine Fülle des ewig Unerkennbaren übrig bleiben. Sicher ist die menschliche Persönlichkeit wie alles in der Welt ein Produkt von Ursache und Wirkung, ein Differenzial und Integral in der lebendigen Reihe seiner Ahnen, abhängig von der Summe der klimatischen, historischen und geographischen Bedingungen seines Daseins. Aber wer will die Formel auffinden, um aus den unzähligen Faktoren, die das Leben eines Menschen gestalten, den Menschen selbst zu berechnen? — Was vom Einzelmenschen gilt, gilt ebenso von den Volksstämmen und Volkscharakteren. Gewiß sind dieselben ebenso festbestimmte Größen, hervorgewachsen aus allen ethnographischen Verhältnissen, unter denen jedes einzelne Volksleben sich entwickelt. Und doch steht jede Volks-

individualität als etwas ganz Eigenartiges vor uns, kein Wunder zwar, und doch unbegreiflich, etwas durchaus Natürliches, und doch unberechenbar. Es wäre deshalb vergebliche Mühe, das Rätsel des griechischen Volkscharakters, der in dem philosophischen Denken dieses Volkes den eigenartigsten Trieb seines Wesens hervorgebracht, zu erklären, dieses Volkstums, das in dem Reichtum seiner Stammesverschiedenheiten eine fast unerhörte Fülle menschlichen Lebens zur Entfaltung gebracht hat. Aber wenn es Naturanlage dieses Volkes gewesen ist, die dasselbe zum philosophischen Denken getrieben, so tritt doch diese Naturanlage unter bestimmten historischen Bedingungen zuerst in die Erscheinung, und die Art, wie das geschieht, wird bestimmend für die ganze weitere Entwickelung der Philosophie.

Der Ursprung der griechischen Philosophie liegt in den jonischen Kolonien. Die Jonier sind die Sanguiniker unter den Griechen. Wie ihr Dialekt der schnellen Beweglichkeit des Temperamentes sich anschmiegt, so ist ihre musikalische Weise vor allen anderen modulationsfähig zwischen erhabenem Pathos und der Süße des sinnlichen Wohllautes. Äußerster Kraftanstrengung fähig, solange der mächtige Impuls des Augenblickes sie beherrscht, ist doch nicht die That ihr ihr eigentliches Lebenselement, sondern der Genuß, ja selbst die That wird ihnen Genuß, die ästhetische Wertschätzung des Lebens erscheint ihnen ausschlaggebend für das Gesamturteil über das Leben. In diesem Volkscharakter liegt die Notwendigkeit der Bewegung in Extremen: vom Persönlichsten zum Allgemeinsten, vom Konkretesten zum Abstraktesten, von der den Volkswillen verschlingenden Tyrannis zur radikalsten Demokratie geht der Gang dieses Volkslebens. Aber in

dieſem Schwanken zwiſchen äußerſten Gegenſätzen liegt gerade der eigentümliche Reiz des joniſchen Lebens.

Daß die Eigentümlichkeiten des joniſchen Stammes in den Kolonien noch ſtärker hervortraten als im Mutterlande, iſt leicht begreiflich. Als im achten Jahrhundert der kleine Peloponnes für die raſch wachſende Bevölkerung zu eng wurde, waren es ja naturgemäß immer die unternehmungsluſtigſten, die thatkräftigſten Elemente, die wagemutig den heimatlichen Boden verließen, um an der eben erſt der Seefahrt erſchloſſenen kleinaſiatiſchen Küſte und auf den dazu gehörigenden Inſeln ſich anzuſiedeln. Wie im Mutterlande, wurden auch hier die überwältigten anſäſſigen Volksſtämme zu Bürgern zweiter Ordnung gemacht, zu zinspflichtigen Hörigen, während die eigentlichen Kriegsgefangenen dem Sklavenſtande verfielen. Aber in dieſen Kolonien giebt die ſchon höher entwickelte Kultur den eingedrungenen Griechen von vornherein ein größeres Übergewicht über die tributpflichtig gemachten Bevölkerungselemente, die deshalb mehr und mehr ſelbſt in den Sklavenſtand hinabſinken. Ein großer Zuſammenfluß von Reichtümern läßt in den ſchnell aufblühenden Seeſtädten die Gegenſätze der Bevölkerungsſchichten verſchärfen, aber damit auch vereinfachen, ſo daß ſich dieſelben bald auf die Gegenſätze der Beſitzenden und der Beſitzloſen, der Freien und der Sklaven beſchränken. Während im Mutterlande gerade die Reibungen zwiſchen den Hörigen und dem Adel die ſoziale Bewegung in lebendigem Fluß erhalten und damit das Prinzip der politiſchen Geſtaltung Griechenlands ausmachen, lenkt der enorme Wohlſtand einer mächtigen Ariſtokratie in den Kolonien den Blick von den inneren Aufgaben und Kämpfen eines politiſchen Gemein-

weſens weg. Von Verfaſſungsfragen und Rechtskämpfen unbehelligt leben dieſe joniſchen Kolonien dem Glück und der Freude, ein homeriſches Götterleben, nach dem Bilde, wie der Dichter dieſes olympiſche Zeitalter geſchildert. In den homeriſchen Gedichten haben wir ein Bild der joniſchen Kultur, wie ſich dieſelbe etwa hundert Jahre nach der Gründung der kleinaſiatiſchen Kolonien geſtaltet hat, eine Kultur adliger Helden, die in heroiſcher Lebensauffaſſung von den kleinlichen Kümmerniſſen des Lebens nichts wiſſen und mit welterſchloſſenen Sinnen, von Kraft und Lebensgefühl ſtrotzend, an der reichen Tafel des Lebens ſich erlaben.

Aber wenn im Mutterlande der von oben her auf den mittleren Ständen laſtende Druck die Fortentwickelung des Lebens regelt, iſt doch auch in den Kolonien dafür geſorgt, daß das Leben nicht ſtill ſteht. Neben den Stammesunterſchieden, die auch in den Kolonien ſich lebhaft geltend machten und zu einer wechſelſeitigen Befruchtung des Lebens führten, lagen in der joniſchen Kultur ſelber Entwicklungskeime, die zunächſt als Fäulniserreger, Verfallskeime betrachtet werden müſſen, vom höheren Standorte aus aber zugleich eine neue, wunderbar reiche Geiſteswelt erſt ermöglicht haben. Der Reichtum und Wohlſtand des homeriſchen Zeitalters wird ſchon gegen Ende des ſiebenten Jahrhunderts zum Überreichtum, zum Überfluß — zunächſt zum Überreichtum an Menſchenware. So entledigt man ſich der Menge der Sklaven, indem man dieſelben zu einer neuen Quelle des Reichtums macht und als Handelsware veräußert, und eben jenes Chios, das ſich rühmt die Heimat der Homeriden zu ſein, ſieht auch den erſten Sklavenmarkt der griechiſchen Welt, ja es wird im weiteren Verlauf der Geſchichte der

Hauptsklavenmarkt für ganz Griechenland. Doch der Sklavenhandel ist zugleich das Symptom einer weiteren Verschärfung des Gegensatzes in den wirtschaftlichen Verhältnissen. Der homerische Sklave war noch kein Handelsartikel, er war Hausgenosse, wenn auch dienender Hausgenosse, aber doch Mensch. Die Degradation der Sklaven zur Handelsware ist aber nur die Kehrseite des schwelgerischen Luxus, der zur Lebensmaxime des freien Menschen erhoben worden. Je ausschließlicher und schrankenloser sich ein Teil der Bevölkerung als zum Lebensgenuß allein privilegiert betrachtet, desto brutaler hält dieser Teil an dem Dogma fest, daß dem anderen Teil das ewige Los der Rechtlosigkeit als eine Naturordnung beschieden sei. Bald sind die Hauptstädte der jonischen Kolonien infiziert von orientalischer Üppigkeit und Pracht, die sie aus nächster Nähe anzuschauen Gelegenheit hatten. Der Kultus der Demeter, der göttlichen Mutter Erde, des Symbols der natürlichen Fruchtbarkeit, macht dem Kultus der Aphrodite Platz, der syro-phönicischen Göttin der sinnlichen Schönheit, so daß Mimnermos, ein jonischer Elegiendichter um 630, bekennt, es gebe kein Leben, keine Freude ohne die goldige Aphrodite.

Mit dieser Kulturentwickelung wandelt sich auch die Anschauung vom Menschen. Das homerische Zeitalter kennt im Grunde nur einen einheitlichen Menschentypus, den Typus des adligen, des vornehmen Menschen, des Heros im Sinne der Zeit. Dieser heroische Mensch kehrt in der Mannigfaltigkeit der Gestalten, die auf den Namen Mensch Anspruch machen, bei Homer immer wieder, aber er läßt auch das Individuum in der Fülle seiner persönlichen Empfindungen so wenig zu seinem Rechte kommen wie später der Heilige, der kanonische

Menſch des Mittelalters. Erſt mit dem Untergange des heroiſchen Zeitalters, in der nachhomeriſchen Zeit, meldet ſich der Menſch mit dem Reichtum ſeiner ſeeliſchen Triebe zum Wort, um Individuum zu werden. An die Stelle des Heldenepos tritt der lyriſche Erguß der Seele, das Liebeslied, ſtatt des Rhapſoden finden wir den elegiſchen Sänger und Flötenſpieler, ja ſchon wagt der Einzelmenſch ſich der Zeit und ihrem Leben ſelbſtändig entgegenzuſtellen, das Leben mit kritiſchem Auge zu betrachten. Eben jener Mimnermos aus Kolophon, von dem Properz ſagt, daß ſeine Verſe in der Liebe den homeriſchen Dichtungen gleichwertig gegolten hätten, iſt recht eigentlich der Dolmetſcher jenes Gefühlsſubjektivismus, wie derſelbe naturgemäß in einem durch Luxus verweichlichten Zeitalter mit individualiſtiſcher Tendenz auftritt, ſeine Elegien ſind der Ausdruck einer ſchwärmeriſchen Sentimentalität, in der er ſeine Liebe zur ſchönen Nanno beſingt, oder ſich in wehmütiger Klage über raſches Hinwelken der Jugend und des Liebesglücks ergeht, um dann zuletzt mit Spottgedichten auf das Weib zu ſchließen.

Mit dieſem Entwicklungsgange hat die joniſche Kultur ein negatives Moment in ſich aufgenommen. Das Leben iſt nicht mehr, wie bei Homer, die Göttertafel, die den Menſchen mit geſunden Sinnen einladet, das ihm vom Schickſal beſtimmte Teil an den Gütern und Freuden des Lebens zu genießen und dann, wenn er ſich geſättigt und ſein reichliches Teil auf Erden gehabt, frohen Mutes von der Tafel aufzubrechen und in den Hades hinabzuſteigen; das Leben wirft im Übermaß des Genuſſes das große Fragezeichen in die Menſchenſeele, ob denn all dieſe Luſt des großen Schmerzes wert ſei, der in der Vergänglichkeit alles

Lebens als ihr qualvollſter Stachel verborgen liegt. Auf dem Wege myſtiſcher Theoſophie will jetzt die nach dem Sänger Orpheus ſich nennende orphiſche Sekte dem Sehnen der Seele nach einer Beantwortung dieſer Frage, die zu einer Frage des Lebens nach dem Tode ſich zuſpitzt, entgegenkommen. Wenn auch die orphiſche Bewegung, die bald als Träger des Dionyſoskultus auftritt, ihre eigentliche lehrgemäße Ausbildung als Geheimkult und Myſterienlehre in Attika gefunden hat, ſo liegen doch die Anfänge dieſer Bewegung ebenfalls in den Kolonien, in jenen Enthuſiaſten und Sühnepriеſtern, die wie Epimenides vom doriſchen Kreta oder Pherekydes von dem joniſchen Syros ganz in der orphiſchen Gedankenwelt leben. Hier iſt das Leben zuerſt zu einem Problem geworden, zu einer Gewiſſensfrage, die auf dem Gemüte laſtet. Hier bewahrheitet ſich ſchon das Wort Böckh's, mit dem Jakob Burckhardt ſeine griechiſche Kulturgeſchichte einleitet: „die Hellenen waren unglücklicher, als die meiſten glauben“. Während die Orphiker mit frommen Waſchungen und heiligen Orgien die Seele von dem Druck, der auf ihr laſtet, zu löſen ſuchen, wollen ſie doch auch durch myſtiſche Spekulationen das einmal erwachte Bedürfnis des Geiſtes nach ſeiner theoretiſchen Seite hin befriedigen. So finden wir Pherekydes mit einer Weltanſchauung beſchäftigt, die ſchon als Mittelglied zwiſchen homeriſcher Mythologie und altjoniſcher Philoſophie betrachtet werden muß. Seine Kosmologie iſt noch halb mythiſch, aber auch halb natürlich. Die Welt iſt ihm ſchon ein Kosmos, beſtehend aus den fünf Urprinzipien Äther, Feuer, Luft, Erde, Waſſer. Dieſe bilden die ewige Urerde, die mit der ewigen Zeit den Urſtoff der Welt ausmacht. Zeus, ebenfalls ewig, verwandelt

ſich in den Liebesgott, um aus dem Urſtoff und der ewigen Zeit das Weltall in ſchöner Ordnung zum Kosmos, die Urerde zur kosmiſchen Erde zu geſtalten.

So ſehen wir, daß in dem nachhomeriſchen Zeitalter die Welt ſich nicht mehr ſelbſt rechtfertigt. Sie iſt nicht mehr einfach da, um angeſchaut, gelebt und genoſſen zu werden, ſondern ſie weckt den Menſchengeiſt aus ſeinem Traum, der mit der ſchönen Illuſion des homeriſchen Götterlebens die Phantaſie umgaukelt, und nun ſieht ſich der Menſch vor die Notwendigkeit verſetzt, die Welt der nüchternen Wirklichkeit, dieſe problematiſche, in aller Lebensfülle die Verfallskeime in ſich tragende Welt vor ſeinem denkenden Geiſte zu rechtfertigen.

Während im Mutterlande mit ſeinen ſchweren inneren politiſchen und ſozialen Kämpfen das Problem des Lebens ſich zum politiſchen Problem entwickelt, geſtaltet ſich dasſelbe Problem in den mit ſolchen Kämpfen verſchonten Kolonien unter den ihnen eigentümlichen Lebensbedingungen zu einem Geiſtesproblem, und dieſes Geiſtesproblem, wie es die joniſche Kultur geſchaffen, liefert die Daſeinsbedingungen für die joniſche Philoſophie. Wie dann zwiſchen dem Geiſtesleben der Tochter und dem politiſchen Leben der Mutter lebendige Wechſelwirkung beſteht, dient weiterhin der politiſche Gedanke des Mutterlandes auch dem philoſophiſchen Denken der joniſchen Kolonien als Pfadfinder und Wegweiſer, wie auch die Geiſtesarbeit der Tochter mit dem politiſchen Ringen der Mutter ſich vermählt, eine helleniſche Kultur ſchaffend, die ihre durch und durch politiſche Seele im philoſophiſchen Gedanken ſich ſelbſt zum Bewußtſein zu bringen unternimmt.

In den Kolonien wie im Mutterlande befindet sich die alte Gentilverfassung, die noch in das homerische Zeitalter hineinreicht, in ihrer Auflösung. Die Organisation der Geschlechter, die auf Stammesgenossenschaft und Wirtschaftsgenossenschaft sich gründete, ist durch die Kulturentwickelung überholt und damit zersprengt. So muß ein neues Band der Einheit gesucht und gefunden werden, wenn griechisches Leben und griechisches Volkswesen nicht in sich zerfallen soll. Diese Einheit erscheint im Mutterlande politisch: aus der Phyle soll eine Polis, eine zentralisierte Stadtgemeinde werden. In den Kolonien wird dieselbe Einheit philosophisch: der Gedanke muß eine zentrale Einheit suchen, ein kosmisches Prinzip, das alles Einzelleben organisatorisch in sich begreift.

Damit ist die Frage der griechischen Philosophie auf ihren kürzesten Ausdruck gebracht. Wenn wir lesen, die griechische Philosophie sei durch Thales von Milet begründet worden, der etwa von 640—548 gelebt und gelehrt habe, daß die ganze Welt aus dem Wasser herstamme, so können wir uns vielleicht zuerst kaum des Lächelns erwehren, wie man über eine solche Lehre, deren Widersinn heute jedes Kind beurteilen kann, nach zwei und einhalb Jahrtausenden noch reden, wie man den Urheber dieser Lehre zu den berühmtesten Männern des Altertums, zu den sogenannten sieben Weisen rechnen kann. Allein unser Respekt wächst schon, wenn wir erfahren, daß derselbe Mann mit den dürftigen Mitteln des mathematischen und astronomischen Wissens seiner Zeit das Eintreffen einer totalen Sonnenfinsternis berechnet haben soll. Wir ahnen einen Zusammenhang zwischen dem Denker und dem Rechner, weil beide

doch ihre Thätigkeit auf den gleichen Gegenstand, die Natur gerichtet haben. Und in der That, die Kenntnis der Himmelskörper und ihrer Bewegungen, die Thales besessen, ist nur die Konsequenz seiner philosophischen Überzeugung von einem Leben in der Natur, von einer Kraft, die alles Stoffliche durchdringe, die als Seele in allen Dingen wohne. Er erklärt, die ganze Welt sei voll Götter, die Natur sei voll Seele, deshalb nennt er die Seele unsterblich, und zum Beweise, daß auch die scheinbar leblosen Dinge lebendig seien, also Seele haben, von einem Gott beseelt seien, führt er den Magnet an und den Bernstein, die andere Dinge anzuziehen, bei sich festzuhalten vermögen. Wenn nun Thales in dem Wasser die Ur- und Grundkraft alles Lebens sucht, so bekundet er damit nur das Einheitsstreben des griechischen Geistes, der das Leben überhaupt nur als eine einheitliche Ordnung zu begreifen imstande ist und deshalb seine Einheitsprinzipien auf Grundprinzipien, auf kosmische Kräfte zurückzuführen sucht. Thales betrachtet die Welt als Grieche von vornherein unter politischem Gesichtspunkte. Er hat seinen Landsleuten, die sich nach dem Sturze des Krösus durch die persische Macht des Cyrus bedroht sahen, geraten, sie sollten in der Mitte ihres Küstenlandes eine jonische Hauptstadt einrichten, wo als im Mittelpunkte alle Angelegenheiten des Staates beraten werden sollten, und zu der sich alle jonischen Städte als Demen verhalten sollten wie in Attika. So ist nun auch die Philosophie des Thales der Ausdruck des Einheitsgedankens, der der griechischen Polis von Hause aus zu Grunde liegt, und der die weitere Ausgestaltung des politischen Lebens in Griechenland bedingt. Daß dabei Thales das Einheitsband der Welt, das Lebensprinzip der

Natur im Waſſer ſucht, hat für den Einwohner einer joniſchen Seeſtadt, die allen Reichtum und allen Einfluß ihrer Lage am Waſſer verdankt, nichts Beſonderes, ſodaß es der ſpäteren künſtlichen Deutung, die Ariſtoteles für die Welterklärung des Thales gegeben, daß das Waſſer bei Thales als Prinzip der zeugenden Lebenskraft gegolten, ſchwerlich bedarf. Vom kulturgeſchichtlichen Standpunkt aus erſcheint Thales als die erſte Konſequenz der aus der Auflöſung des heroiſchen Zeitalters ſich ergebenden Geiſtesforderungen. Der Olymp Homers, wo die Götter und Helden als geborene Ariſtokraten die tollſte Willkürherrſchaft üben und noch dazu durch das Fatum, das unerbittliche Geſchick, ihr olympiſches Daſein zugemeſſen, vor den übrigen Sterblichen garantiert erhalten, iſt von der Kulturentwicklung überholt. Deshalb wendet ſich nun der Blick der Menſchen der natürlichen Welt zu. Was für den Heros das Fatum, das ſoll für den individuellen Menſchen die Natur werden, er ſucht in ihr ein Prinzip, das als kosmiſche Zentrale die aus einander gehende Vielheit des Lebens zuſammenhält.

Noch deutlicher als bei Thales tritt die Tendenz dieſer Philoſophie zu Tage bei Anaximander, ſeinem Schüler und jüngeren Zeitgenoſſen. Auch Anaximander iſt Mathematiker und Aſtronom. Er ſtellt die Sonnenuhr auf und entwirft die erſten Stern- und Landkarten, er berechnet die Tag- und Nachtgleichen und wahrſcheinlich auch den Neigungswinkel zwiſchen Erde und Sonne. Aber ſein Blick in die Sternenwelt zeigt ihm in endloſen Weiten unzählige Welten, die er auch Götter nennt, weil er in allen dieſen Welten eine eigene Kraft der Bewegung wahrgenommen. Er ſieht, wie die einen Weſen entſtehen, während die anderen unter-

gehen, und folgert daraus eine ewige Bewegung, die aus dem unendlichen, bestimmungslosen, anfangs- und endlosen Urgrunde alles Seins hervorgehe. Aber dieses Unermeßliche, Unbestimmbare, das alles Leben trägt und umfängt, ist für Anaximander nur der Rahmen, in den alles Geschehene sich einordnet: „woraus das Dasein seinen Ursprung hat, dahin muß es auch seinen Untergang haben, dem Rechte (der Dike) nach. Denn ein Ding wird immer von einem anderen für seine Ungerechtigkeit gebüßt und gestraft, nach der Ordnung der Zeit". Also betrachtet Anaximander das Leben der Natur von der Rechtsidee aus. Jedem Wesen, das obenauf gekommen ist auf Kosten eines anderen, also durch Ungerechtigkeit, wird nur sein Recht, wenn es selbst wieder von anderen verdrängt wird, eine Anschauung, die dem Philosophen offenbar nur gekommen sein konnte in der Reflexion über das wirtschaftliche Leben seiner Zeit, für welches er einen ausgleichenden Gedanken nötig hatte, weil ihm das diesem Leben innewohnende Unrecht zum Bewußtsein zu kommen anfing. Wenn Pherekydes und die Orphiker diesen Ausgleich für die Ungerechtigkeiten des Lebens noch in einer jenseitigen Vergeltung, in der Idee der Seelenwanderung erblicken, so vertritt also Anaximander, um mich modern auszudrücken, den Standpunkt der liberalen Ökonomie, nach welcher die Konkurrenz selber, das Unbestimmbare des wirtschaftlichen Lebens, zugleich das Gerechtigkeitsprinzip im Leben, die Harmonie der Interessen verwirklicht.

Von dem dritten dieser jonischen Philosophen, Anaximenes, der etwas jünger als die beiden anderen nicht lange vor Ausbruch der Perserkriege gelebt hat, erfahren wir, daß er die Welt aus der Luft abgeleitet, so daß er die verschiedenen

Körper als die einzelnen Verdichtungsgrade der Luft betrachtet. Aber die Luft ist bei Anaximenes nicht etwa die atmosphärische Luft, die selber vielmehr nur ein Werk der Luftenergie darstellt: die Luft ist das seelische Prinzip im Menschen, das das Menschenwesen zusammenhält, ja er nennt die menschliche Seele Luft, wie auch die alten Hebräer den Geist Hauch nennen, wie die ganze Anschauung der Zeit die Seele im ein- und ausströmenden Atem des Menschen sucht. Seine Lehre von der allschaffenden Kraft der Luft ist deshalb nichts anderes als die Vorstellung einer die Welt beseelenden Kraft, auch wieder der Ausdruck des Gedankens, daß die Vielheit der Dinge in der Welt eine beseelte Polis bilden und von einem einheitlichen Lebensprinzip zusammengehalten seien.

Diese älteren Jonier sind alle noch naive Optimisten. Sie ahnen wohl die auseinanderstrebenden, die individualisierenden Kräfte in der Kulturentwickelung, die sich unter ihren Augen abspielt, aber sie flüchten sich mit ihrer Ahnung in eine Weltanschauung, die es ihnen erlaubt, dem Gange der Dinge ruhig zuzusehen. Sie rechtfertigen das laisser faire, laisser aller, in dessen Traditionen sie leben, durch die Überzeugung, daß die Natur selber ein Einheitsband enthalte und also ihre Sache schon machen werde. Freilich zeigen sie gerade durch diese Rechtfertigung, daß ihnen der erste Zweifel an dem Bestande ihrer zeitgenössischen Kultur schon aufgetaucht sein muß.

Dieser Zweifel kommt einem Pythagoras zum klaren Bewußtsein. Pythagoras fühlt deutlich einen Zwiespalt zwischen Natur- und Menschenleben, so daß ihm nicht mehr ein einfaches System der Natur genügt, um den Menschen zu befriedigen, sondern er den Menschen

ſelber Aufgaben, ethiſche Aufgaben ſtellt. Die Natur kennt nach Pythagoras überall nur Harmonie, denn ihr Lebensprinzip iſt die Zahl. Wir können alle Dinge auf numeriſche Einheiten reduzieren. Die Eins erſcheint alſo als das Urſprüngliche, von ihr geht alles aus, zu ihr kehrt alles zurück. Sie ſchafft die gerade und die ungerade Zahl, aber die Eins iſt in beiden, ſie iſt in allen auch nur denkbaren Zahlenverbindungen, die aus der Urzahl Eins abgeleitet werden können. So betrachtet Pythagoras die Welt als die großartigſte Entwickelung einer mathematiſchen Formel, in der die Zahlen als ſchöpferiſche Kräfte wirkſam ſein ſollen. Zwiſchen dem Zahlenſyſtem in der Natur und dem Menſchen beſteht nun eine Verbindung: die Muſik. Auch ihre Intervalle beruhen auf Zahlenverhältniſſen, alſo iſt die Natur nichts als ein großes Lied, ein unermeßlicher Sphärengeſang, in welchem alle Weltenkreiſe zuſammentönen und zuſammenſtimmen in der Weiſe der Kithara, zu der die Pythagoräer ihre Sprüche ſingen. Aber der Menſch, deſſen Seele urſprünglich auch eine Einheit iſt, iſt aus der Einheit herausgetreten und dem Dualismus verfallen, der Zweiheit, die den Fluch aller Unſeligkeit in ſich trägt. Der Menſch iſt alſo keine Muſik, keine Harmonie mehr, er ſoll aber beides werden, beides in ſich und ſeinem Leben ſchaffen. So wird Pythagoras aus einem Phyſiker ein Ethiker, aus einem Weiſen ein Freund der Weisheit, ein Philoſoph, in welchem die Weisheit Liebe, Kraft, Streben geworden, und die Liebe zur Weisheit ſoll ſich nun in reinem Leben und reinem Wandel beweiſen.

Wir ſind im einzelnen nicht mehr genau unterrichtet, wie ſich die Ethik des Pythagoras auf ſeiner Zahlenlehre

aufbaute, wie er also die Tugenden, die er forderte, auch gleichmäßig als Harmonie darzustellen versuchte. Von der Gerechtigkeit nur hören wir, daß sie eine gleich mal gleiche Zahl, also das Quadrat einer anderen sein soll, weil sie Gleiches mit Gleichem vergilt. Jedenfalls stellte aber Pythagoras dem Leben praktische Aufgaben, er hat nicht nur Schüler gehabt, die seine Ideen in sich weiterspinnen, sondern Jünger, Apostel, die Gemeinden sammeln und thatkräftig auf das Leben einzuwirken suchen. Es sind zum Teil die starren dorischen, also aristokratischen Ideen, die Pythagoras als Heil- und Erziehungsmittel in die leichtlebige jonische Welt hineinzutragen versucht, wie seine Jünger auch orphische Gedanken, die Idee der Seelenwanderung und der Wiederkunft aller Dinge, in ihr System aufnehmen. Doch gerade dieser praktische, reformatorische Zug seiner Philosophie wird für Pythagoras und seine Schule verhängnisvoll. Die Tyrannis des Polykrates, der sich auf Samos, der Heimat des Pythagoras, der Alleinherrschaft bemächtigt, war nicht mehr harmonisch im Sinne des Philosophen, so daß er nach Kroton in Unteritalien auswandert, wo er gegen Ende des sechsten und Anfang des fünften Jahrhunderts das gefeierte Haupt einer Philosophenschule wird, deren Glieder sich zu einer Ordensgemeinschaft mit praktischen Reformzielen auf dem Gebiete des sittlichen Lebens zusammenschließen. In der Erinnerung seiner Jünger erscheint er nach seinem Tode als ein Messias, sein Leben wird mit einem Kranze frommer Mythen umwoben, er selbst wird unter die Götter gerechnet. Aber der hierarchisch-aristokratische Zug, der diese pythagoräischen Ordensgesellschaften zu einem Staate im Staate macht, ruft den Verdacht der Politiker wach, und um

440 hören wir von blutigen Verfolgungen, die die pythagoräischen Gemeinden in Unteritalien zu erdulden gehabt, Verfolgungen, die freilich wie nachher bei den Christen, wie allemal bei jeder Art solcher Kulturkämpfe, nur zur Verbreitung der Lehre und zur Befestigung des bekämpften Glaubens beitrugen.

Pythagoras war ebenso ein Feind der Tyrannis wie der Demokratie, weil beide etwas Unberechenbares, der Auflösung in eine mathematische Formel Widerstrebendes, also Unharmonisches haben und zur Willkürherrschaft neigen. Aber jene aristokratische Denkweise, die Pythagoras den Joniern als Heilmittel für ihren verfallenden sozialen Organismus anempfehlen möchte, tritt sehr zahm und schüchtern auf. Pythagoras ist der Mann der Kompromisse und der Halbheiten, wie alle, denen die harmonische Ruhe des Lebens über alles geht. Ungleich radikaler tritt Heraklit von Ephesus für eine aristokratische Lebensauffassung ein. Wie er selbst aus vornehmstem Geschlechte entstammt, so vertritt er seinen jonischen Landsleuten gegenüber durchaus aristokratische Grundsätze. Als die demokratische Partei in Ephesus die Verbannung des Hermidor, eines adligen Freundes von Heraklit, durchsetzt, äußert Heraklit seinen Zorn in den Worten, die erwachsenen Epheser verdienten alle aufgehängt und ihre unmündigen Kinder vertrieben zu werden, weil sie durch ihren Volksbeschluß ein Verbot gegen die Vortrefflichkeit erlassen hätten. Er beklagt, daß die Masse der Menschen wie das Vieh lebe, und nur wenige seien, die nach dem unsterblichen Ruhme der Tüchtigkeit streben. Er hält es nicht mit der Masse, sondern den großen Einzelnen, und nicht zum wenigsten ist es diese aristokratische Gesinnung an

Heraklit, durch die derselbe so mächtig einem Nietzsche imponiert hat, daß derselbe von den hervorstechenden Zügen, die er seinem Zarathustra, dem Prediger des Übermenschen, beilegt, nicht wenige der Gestalt Heraklits entnommen hat. Heraklit heißt schon im Altertum der Dunkle. Das Dunkle an ihm liegt in seiner impulsiven Natur, die nicht mit dem Intellekt, sondern mit dem leidenschaftlichen Affekt denkt und redet, sodaß die aus der Seele hervorquellenden Bilder den ruhigen Gedanken überwuchern. Wie er das Feuer als die innerste Natur des Menschen betrachtet, so ist er selber eine Feuerseele, die in innerer Glut sich verzehrt. Heraklit ist der revolutionärste Denker, den die Welt gekannt, denn er macht die Revolution zum Lebensprinzip der Welt. Jedes Ding ist nur dazu da, sich selbst zu verneinen; indem es ist, schafft es durch sein Sein auch sein Nichtsein. Es giebt also überhaupt kein Sein, kein Beharrendes, sondern immer nur ein Werden, einen ewigen Fluß der Dinge. Suchen wir den Weg nach oben, so drückt das Unten schon auf das Oben, es giebt kein Oben ohne eine Überwindung des Unten. Alles entzweit sich mit sich selbst, die Ruhe ist nur vorhanden an der Müdigkeit der Unruhe, das Leben nur am Tode. So ist der Kampf der Vater aller Dinge. Das Leben ist ein ewiges Feuer, ein beständiges Sichselbstverzehren, nur das Auseinandertretende einigt sich mit sich selbst, das Entgegenstrebende schafft allein die Harmonie des Daseins.

Heraklit ist der Prediger der Revolution, aber der Revolution von oben. Die Gegensätze, die er im Kampf des Daseins die Welt schaffen läßt, bedingen zunächst eine individualistische Lebensauffassung, sie zerteilen das Einzelne in immer neue Individuen, und die großen Einzelnen sind

es, die in dieſem Kampfe Leben ſchaffend auftreten. Die Maſſe gleicht dem Eſel, der dem Golde die Spreu vorzieht, ſie hat keine wahre Erkenntnis von der Wahrheit, ſie kennt nicht die Mannigfaltigkeit, ſondern nur die Einförmigkeit, nicht den Individualismus, ſondern den Kommunismus. Aber es iſt eigentümlich, daß wie Heraklit einen Ferd. Laſſalle zu eingehendſter Unterſuchung und Darſtellung ſeiner Lehre gereizt hat, ſo auch der ariſtokratiſche Revolutionär ſeinen demokratiſchen Antipoden, den Xenophanes von Kolophon, hervorruft, der wie ein antiker Rouſſeau aus Heraklits Lehre unerwartete demokratiſche Konſequenzen gezogen. Freilich verzichtet Xenophanes darauf, in ſeiner korrumpierten Heimat das neue Evangelium zu verkündigen, er wandert aus nach dem von den kleinaſiatiſchen Kolonien gegründeten Elea, er trägt damit die joniſche Philoſophie übers Meer, er wird der erſte Begründer einer neuen Philoſophie, der eleatiſchen Schule.

III. Die Philoſophie von Elea.

Wenn wir hören, daß die eleatiſche Philoſophie ſich im weſentlichen um die Sätze gedreht habe: nur das Seiende iſt, das Nichtſeiende iſt nicht — nur das Eine iſt, das Viele iſt nicht — nur die Ruhe iſt, die Bewegung iſt nicht — ſo werden wahrſcheinlich diejenigen, die nicht ſchon auf irgend eine Weiſe in den Sinn dieſer Sätze ſich hineingelebt haben, den Kopf ſchüttelu und ſich fragen, wie es möglich ſei, daß ernſte Menſchen mit der Begründung oder der Ausführung ſolcher Gedanken ihre Zeit haben verlieren können. Auch wenn uns dann geſagt wird, wie ſehr ſich die Technik des Denkens, des dialektiſchen ſowohl als des logiſchen, an dieſer Frage nach dem Seienden und dem Nichtſeienden, dem Vielen und dem Einen, der Ruhe und der Bewegung geübt hat, ſo möchte uns ſolche Übung doch noch an diejenigen erinnern, die die Kräfte der Armmuskeln ſich erwerben, wenn auch leeres Stroh gedroſchen wird. Wir würden ſchwerlich begreifen, wie die Weiſen von Elea, als deren Hauptvertreter ich Xenophanes, Parmenides und Zeno nenne, auf das Geiſtesleben des griechiſchen Volkes, und

durch dasselbe auf dasjenige der ganzen Kulturwelt den fundamentalsten Einfluß haben ausüben können. Deshalb liegt schon in dem ganz abstrakten Charakter der eleatischen Philosophie eine Aufforderung, den konkreten historischen Boden, auf dem dieselbe entstanden ist, daraufhin anzusehen, ob sich nicht von demselben aus ein Verständniß gewinnen lasse für die abstraktesten Gipfelpunkte dieser philosophischen Gedanken. —

Elea war von Phokaea aus, also von Joniern, gegründet worden, als ein Teil der Bevölkerung die kleinasiatische Heimat der Herrschaft des Perserkönigs überließ, um zuerst auf Korsika, dann, als die Nachbarschaft der Etrusker und Karthager sie dort bedrohte, in Unteritalien sich anzusiedeln. Wir haben also in Elea eine Kolonialbildung, nicht aus Eroberungs- oder Erwerbssucht, auch nicht als naturgemäße Wirkung des Bevölkerungsgesetzes, sondern aus ethischen Motiven. Was das heißt, können wir uns klar machen etwa an der unserer Zeit näher liegenden Gründung des Staates Pennsylvanien durch die Quäker im 17. Jahrhundert. Da haben auch ethische und religiöse Motive den edlen William Penn getrieben, seine Heimat — Altengland — zu verlassen und jenseits des Ozeans in Nord-Amerika eine Freistätte zu suchen, wo er, unbehelligt durch die Gewissenstyrannei Karls II., mit seinen Gefährten seines Glaubens leben könnte. Wie Parmenides, so fand auch Penn eine Schar von geistesverwandten Leuten in der neuen Kolonie schon vor, die er nur zu organisieren, denen er seine Eigenart in Gestalt einer Gesetzgebung nur aufzudrücken brauchte, um ein geordnetes Staatswesen zu schaffen. Wie Parmenides, so war auch Penn ein reicher,

vornehmer Mann, der dann seinen Reichtum und den Glanz seines Namens aus innerem Impulse heraus der Sache, der er diente, zum Opfer brachte, und diese Sache war die des Volkes und der Freiheit. In den Quäkern lebten die Gedanken der Anabaptisten, der Leveller wieder auf. Die kommunistischen Bewegungen des Reformationszeitalters waren äußerlich unterdrückt, aber der Gleichheitsgedanke, der diesen Bewegungen Kraft und fanatisches Leben gegeben, war mit den Opfern dieser Bewegungen nicht zu Grabe getragen; und so lebt dieser Gedanke in religiösem Gewande, seiner extremsten Auswüchse entkleidet, in den Quäkern wieder auf, als der Protest gegen jede Art hierarchisch kirchlicher Gliederung, als Forderung der religiösen Gleichberechtigung der verschiedenen christlichen Konfessionen, und findet in dem allgemeinen „Du", mit dem alle Glieder dieser Sekte sich anreden, in der Anerkennung der allgemeinen Bruderschaft der Menschen, seinen einfachsten Ausdruck, wie ja auch die Hauptstadt der neuen Kolonie Philadelphia, d. h. Stadt der Bruderliebe, genannt wurde.

Eine Art von griechischem Philadelphia, nur als Philosophen-Stadt, war auch Elea. Wie die Quäkerstadt gegründet war im Protest gegen den Druck der Staatsreligion, in dem Bestreben, einen Platz auf Erden zu suchen, wo der Gedanke der religiösen Freiheit und Gleichheit sich praktisch ausleben und gestalten könne, so verdankt Elea dem Freiheitsdrange der jonischen Phokäer seine Entstehung, dem Protest gegen die persische Invasion und die dadurch bedingte Gewaltherrschaft in der Heimatgemeinde. Auch wenn wir von dem politischen Charakter dieser Kolonisten nichts Genaueres wüßten, müßte uns die Analogie uns bekannter Verhältnisse

sagen, daß es eben der demokratische Teil der Bevölkerung gewesen sein muß, der dem persischen Joch sich nicht hat beugen wollen. Wir wissen es aber aus dem einstimmigen Zeugnis der alten Schriftsteller, daß die korrumpierte Aristokratie der kleinasiatischen Kolonien in dem Perserkönig weit eher einen starken Schutz ihrer Standesinteressen, als einen Gegner ihres nationalen Lebens erblickte, wie ja auch bei der französischen Invasion die deutsche Aristokratie von ihrer geheimen oder offenen Vorliebe für Napoleon erst durch das ungestüme Drängen des Volkes kuriert werden mußte. So konnten es der Natur der Sache nach nur volkstümliche, demokratische Elemente sein, die, weil sie sich gegen den fremden Eroberer ohnmächtig fühlten, lieber die Heimat als ihre Freiheit verlieren wollten und deshalb sich und ihr Glück dem unsicheren Geschick einer Auswanderung übers Meer anvertrauten. Und daß die Ausgewanderten nach solchem Opfer und Wagnis die neue Heimat nun auch auf demokratischer Basis einrichteten, mußte bei den Motiven, die sie zur Auswanderung getrieben, von vornherein selbstverständlich sein. War doch auch in den kleinasiatischen Kolonien schon in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts ein stark kommunistischer Zug zu verspüren. So hatte Phaleas von Chalcedon die Verstaatlichung der gesamten gewerblichen Arbeit und Ausgleichung aller Vermögensunterschiede gefordert, und Hippodamas von Milet wollte wenigstens zwei Drittel des gesamten Grund und Bodens verstaatlicht sehen, sodaß nur ein Drittel dem Privateigentum verbleiben sollte. —

So sind denn auch die geistigen Führer der eleatischen Kolonie, eben dieselben Männer, deren Namen wir als die

der Philoſophen von Elea kennen, Patrioten geweſen, Patrioten im Sinne und Geiſt der alten, noch nicht degenerierten Jonier, helleniſche Demokraten. Am bekannteſten iſt der Freiheitsdrang des Jüngſten dieſer Eleaten, des Zeno (nicht zu verwechſeln mit Zeno dem Stoiker). Zeno gleicht an unerſchrockener Freiheitsliebe und glühendem Nationalgefühl unſerem deutſchen Fichte, nur daß es ihm vergönnt war, für ſein nationales Freiheitsideal ſelber das Martyrium zu erleiden, als während ſeiner Abweſenheit von Elea daſelbſt die Tyrannis aufgerichtet worden war. — Aber was hat denn der politiſche Charakter Zenos mit ſeiner Philoſophie zu thun? Es ſcheint ja zwiſchen beiden viel mehr ein ſchroffer Gegenſatz als eine innere Verbindung zu beſtehen. Hier der leidenſchaftliche Patriot, der Verſchwörer gegen die Tyrannenherrſchaft, dort der Prediger der Ruhe, einer abſoluten Ruhe, die jede Bewegung ausſchließt, jede Bewegung für Schein, für Einbildung erklärt! Hier der praktiſche Volksmann, der begeiſterte Volksfreund, der unabläſſig an dem Wohl ſeiner Vaterſtadt und dem des ganzen helleniſchen Volkes arbeitet — dort der ſpitzfindige Dialektiker, der mit faſt ſophiſtiſcher Kunſt das Handgreiflichſte zu widerlegen, das Unmöglichſte zu beweiſen ſucht! Doch führt uns ſchon Cicero auf die Fährte, die uns die innere Verbindung dieſer ſcheinbar ſo auseinanderliegenden Seiten in dem Weſen des Mannes aufzeigt: die Vortrefflichkeit ſeiner und des Parmenides Philoſophie ſoll gerade in Zeno ſich als Mut und Hochherzigkeit der Geſinnung bewährt haben. Aus der Welt des Kampfes, in der das Gemeine zu ſiegen, der Stärkere den Schwächeren zu unterdrücken ſcheint, flüchtet der Philoſoph ſich in eine Welt des Gedankens, in der alles

in ewiger Ruhe dasteht, wo Sieger bleibt, wer die Polemik des Geistes am geschicktesten und schärfsten zu handhaben versteht. Schein ist nur der ewige Fluß der Dinge, der in ruheloser Bewegung immer Neues, Verschiedenartiges dem Auge darbietet und das Herz beklemmt. Nur der Mensch bezieht in seinem Augenschein die einzelnen Punkte des Vielen auf einander und schafft so durch seine Anschauung die Bewegung, — für das Denken, für den Begriff ist jeder Teil in Ruhe, er ist nichts anderes als jeder andere Teil, denn auch die Verschiedenheit, die Vielheit der Dinge ist nur für den sinnlichen Menschen, nicht für den denkenden, den Begriffe bildenden Menschen. So findet der Philosoph in seiner Lehre eine Erlösung von der Unruhe und den Widersprüchen des Lebens, in das er sich hineingestellt sieht; mögen die irdischen Waffen den Tyrannen Macht verleihen: der Philosoph hat den Gedanken als Waffe, und wer mit dieser kämpft, fürchtet das Gemeine nicht mehr, er überläßt „Furcht und Schmerz den Weibern und Kindern und den Männern mit weibischen Herzen". In der Wirklichkeit erdrückt der Tyrann die Freiheit, verschlingt der Größere den Kleineren, — in der Idee kann selbst ein Achilles eine Schildkröte nie einholen, denn wenn Achilles auch zehnmal schneller liefe, als die Schildkröte, so würde doch die letztere auch jedesmal wieder um ein Zehntel vorgerückt sein, wenn Achilles die ursprüngliche Entfernung glücklich durchlaufen hätte, und so fort. —

Wie Zeno, so ist auch sein berühmter Lehrer Parmenides, den wir nach Platos Dialog als die eigentliche Sonne der eleatischen Philosophie zu betrachten pflegen, doch durchaus als Mann des Lebens, als Politiker thätig, und nur von

dieſer Thätigkeit aus verſtändlich. Parmenides, um 544 geboren, führte ein Jugendleben ähnlich wie Franciscus von Aſſiſi, im Reichtum aufgewachſen, der Genußſucht und Selbſtſucht fröhnend. Dann kommt die Überſättigung über ihn und das Gefühl der Öde und Leere, er bekehrt ſich, aber nicht wie Franciscus zu einem Heiligen, einem Ordensſtifter, ſondern zu einem politiſchen Philoſophen. Die Bekehrung wird dann eben die Umkehrung des früheren: bei dem heiligen Franciscus von der Selbſtſucht zur Liebe, und die Liebe lehrt ihn die Einheit alles Lebendigen, nicht nur der Elenden und Ausſätzigen unter den Menſchen, ſondern auch der Tiere des Waldes und der Vögel des Himmels, — bei Parmenides wird die gleiche Liebe philoſophiſch begründet, ſie iſt die Einheit und Gleichheit des Alls, von der die Einheit und Gleichheit der Bürger nur einen Spezialfall bilden. Die Mannigfaltigkeit, in der ein jedes Ding als ein beſonderes, für ſich exiſtierendes Weſen erſcheint, iſt der große Trug des Lebens, der Trug der Sinne; ſie lügt auch dem Menſchen vor, er ſei etwas für ſich, als Einzelweſen etwas anderes als die Anderen, mit Vorrechten dieſen gegenüber, als Menſch etwas anderes als die Natur; ſie ſchafft den Egoismus, der den Einzelnen hindert, ſich dem Geſetz des Ganzen einzufügen. Aber dieſer Egoismus iſt Illuſion, denn alles Seiende iſt eins, es füllt den Raum ohne Reſt aus, es beharrt ſelig und ſelbſtgenügſam, einig in ſich ſelbſt. So ſteht der Eleat gegen Heraklit. Bei Heraklit iſt alles neu, bei Parmenides giebt's nichts Neues unter der Sonne; bei Heraklit ein ewiges Werden, bei dem immer etwas von dem früheren Verſchiedenes herauskommt, bei Parmenides ein ewiges Sein, ein Kommunismus alles Lebendigen, bei dem

alles Werden nur Schein ist, nur eine Aussage des Menschen, der in das Ewig-Eine die Unterschiede seiner Sinne, die Vielheit hineinträgt, hineinlügt! So viel das Licht höher steht als die Nacht, so viel ist die Einheit höher als die Vielheit, denn die Einheit ist Licht, ist Wahrheit, sie entsteht durch das Denken, und das Denken kann nur Getrenntes verbinden, Gleiches aufsuchen in dem Ungleichen. Die Ungleichheit ist Nacht, Illusion, sie wird erzeugt durch die Sinne, die immer ihre eigene Veränderlichkeit mit dem Gegenstande ihrer Wahrnehmung verwechseln. Fordert die Verschiedenheit und Vielheit den Kampf als den Vater der Dinge, so fordert die Einheit die ewige Ordnung, die Herrschaft des Gesetzes, sie setzt das staatliche Eine über das Besondere, Viele, die Einheit und Gleichheit der Bürger über den Einzelnen. —

Solche Bekehrungen, wie Parmenides sie erlebt, von der Selbstsucht des reichen Genusses zur persönlichen Hingabe des Lebens an die Gemeinschaft, von dem rücksichtslosen Pochen auf die Besonderheit zum Gedanken an die All-Einheit des Menschen und des Lebens, sind aber nichts Ursprüngliches; sie setzen das Prinzip, zu dem die Bekehrung erfolgt, schon voraus. Wie der heilige Franciscus das Prinzip seiner Alliebe, der er sein Leben weihte, vorfand in dem religiösen Ideal des Christentums und seinem Geiste, so hatte auch Parmenides seinen Meister schon vor sich, von dessen Armut er, der Reiche, seine Lehre genommen: Xenophanes.

In Xenophanes haben wir den Begründer der eleatischen Philosophie vor uns. Um 575 in Kolophon, der Heimat des Elegien-Dichters Mimnermos geboren, wird er wahrscheinlich zu den Auswanderern gehört haben, die Elea

urſprünglich gegründet. Er iſt der fahrende Sänger der heimatlichen Freiheit. Ein Proletarier von Geburt, arm zeitlebens geblieben und arm geſtorben, ſucht er in ſeinen Liedern, die er als wandernder Rhapſode vorträgt, Erſatz für das Fehlen des irdiſchen Gutes und aller der Freuden, die daſſelbe zu bieten vermag. In 2000 Verſen erzählt er von der Gründung Kolophons und der Sendung einer Kolonie nach Elea. In ihnen iſt Poeſie und Religion noch eins mit der Philoſophie und der Politik. Aber der demokratiſche Grundgedanke von dem All-Einen giebt ſeinem ganzen Dichten und Denken die Richtung; die Begeiſterung für dieſes All-Eine giebt ihm fromme Glut und frommen Glauben ins Herz. Der ethiſche Grundzug ſeiner Theologie iſt Rechtsgleichheit gegen Willkürmoral.

„Solche Märchen erzählt Heſiod und Homer von den Göttern,
Wie ſie Menſchen zu Schmach und dauernder Schande gereichen:
Bruch des Eides und Raub, und wie Einer den Andern betrogen.“

Dagegen ſagt Ariſtoteles von ihm: „Er blickte auf zu der Unendlichkeit des Himmels und ſagte: der Eine iſt Gott.“

Hier tritt uns zuerſt in der Geſchichte des Geiſtes die monotheiſtiſche Idee entgegen, die nicht, wie der vulgäre Glaube annimmt, jüdiſchen, ſondern griechiſchen Urſprungs iſt.

„Einen Gott, den größten von allen Göttern und Menſchen,
Weder am Körper dem Menſchlichen gleich noch am Verſtande.“

„Sicherlich war kein Sterblicher je, noch wird er erſcheinen,
Welcher die Götter erkennt und das All, deß Weſen wir ſuchen;
Denn geſetzt auch, er träfe zu Zeiten was wahr und vollkommen,
Wüßt er's doch nicht ohne Fehl, denn alles umfängt ja der Irrtum.“

„Aber es denken ſich Thoren die Götter wie Menſchen geboren,
Auch mit Gewändern wie ſie, mit Stimme und Körper verſehen.

Hätten die Ochsen und Löwen, wie wir, nur Hände und Finger,
Würden die Ochsen sich Ochsen, die Löwen sich Löwen, die Pferde
Pferde zu Göttern sich bilden, und so sie mit Körpern begeben
Ganz nach ihrer Gestalt, und so wie sie selber gemacht sind."

Ihrer Gesamtanschauung nach sind die Eleaten also philosophische Kommunisten. Ihr Dogma lautet: die Ungleichheit ist nur Meinung, ist Menschenwerk und Menschenarbeit; Gleichheit und Einheit alles Lebendigen ist die Wahrheit des Gedankens, das wahre Gotteswort, in dem der Mensch Ruhe findet für seine Seele, Wahrheit in allem Irrtum, Recht in allem Unrecht des Lebens. Die Eleaten sind zu diesem Dogma gekommen durch Abstraktion; sie haben dem Konkreten die Hülle des Lebendigen abgestreift, bis ihnen nichts übrig blieb als das allgemeine Sein, von dem man nichts mehr aussagen kann, als daß es eben ist. Der innerste Antrieb zu dieser Abstraktion war aber ein praktischer, er hatte, wie auch der religiöse Trieb, seine Wurzeln in einem Bedürfnis der Seele, nur daß sich dieses Bedürfnis bei einem Griechen eben philosophisch äußerte: die Welt selbst eine große Demokratie, eine höchste Einheit d. h. Gott.

Aber die reine Position des Seins ohne Negation des Nichtseins, die abstrakte Einheit ohne die Vielheit des Konkreten, die gedachte Ruhe ohne die sinnfällige Bewegung — das konnte doch nicht das letzte Wort des philosophischen Denkens sein; es ist nur die Herausbildung des Problems, das von nun an der gesamten Entwicklung unseres abendländischen Denkens zu Grunde liegt, bis die Lösung desselben entweder gelingt, oder die Erkenntnis gewonnen wird, daß das Problem selber falsch gestellt und deshalb unlösbar ist. Von Parmenides bis Nietzsche ist das der rote Faden, an dem

die ganze Entwicklung der Philosophie verläuft: die Frage, wie der Begriff sich verhält zur Anschauung, ob der Gedanke Wahrheit giebt oder die Sinne, ob die Vernunft lügt, wenn sie in den Dingen und Menschen ein Gemeinsames behauptet, das ihr Wesen ausmacht, oder ob die Sinne lügen, wenn sie jedem Dinge seine Besonderheit und Eigentümlichkeit beilegen, die allem eine Einzigartigkeit in der Welt verleihen. Dieser Kampf um das philosophische Problem erscheint oft lange als ein rein geistiger, fast überirdischer, so daß die Menschen selber die reale Grundlage dieses Kampfes vergessen zu haben scheinen. Aber an allen größeren Entscheidungsschlachten, die in diesen Kämpfen geschlagen worden sind, tritt auch hervor, daß dieser Kampf selber nur eine Maske ist, hinter der das eigentliche, das reale Problem sich verbirgt: des Verhältnisses des Individuums zur Gesamtheit, des Rechts der Einzelpersönlichkeit zu der Pflicht der staatlichen Gemeinschaft. —

Zunächst bewegt sich die griechische Philosophie auf der durch die Eleaten geschaffenen Höhe der Gedanken-Abstraktionen weiter, nur daß die unmittelbaren Anregungen, die die Eleaten für die Gedankenthätigkeit gegeben, auch sofort zu einer relativen Überwindung ihrer Einseitigkeit führen. Das Seiende ist Eins, ist ungeworden und unvergänglich, darin ist Empedokles von Agrigent, der um 444 auf der Höhe seines Ruhmes stand, ganz mit den Eleaten einverstanden.

„Thoren denken, es könne zu sein beginnen was nie war,
Oder es könne, was ist, vergehen und gänzlich verschwinden.
Jetzt will ich euch noch weiter die Wahrheit enthüllen: von Natur giebt's
Keine Geburt des Sterblichen, keine vollkommne Vernichtung;

Nichts als lauter Gemiſch, und wieder Trennung und Miſchung,
Und dies nennen dann Tod und Geburt unwiſſende Menſchen."

Gott hat weder Kopf noch Glieder, wie ein menſchliches Weſen, noch Hände und Füße.

„Er iſt gänzlich vollkommen, ein Geiſt, unfaßbar und heilig,
Und durchdringt das All mit dem ſchnellen Blick des Gedankens."

Auch er beklagt die Unvollkommenheit der Sinne und behauptet, daß nur das Denken Wahrheit gebe. Aber ſeine Einheit, die er feſthält, ſoll doch die Vielheit des Lebens nicht ausſchließen, dieſelbe nicht einfach für Schein erklären. Die Vielheit iſt ein Entwicklungsvorgang des All-Einen; freilich iſt nach ſeinem Wort „Eines Haar und Blut und dichtes Gefieder der Vögel", aber Liebe und Haß wirken in der ganzen Natur und miſchen die Urſtoffe, die vier Elemente: Feuer, Waſſer, Luft und Erde, und wie Liebe und Haß in dieſen Elementen wirkſam ſind, in unendlicher Mannigfaltigkeit ſich verbindend und wieder löſend, ſo entſteht aus dem Einen das Viele. Auch Empedokles war reich und angeſehen und trat mit ſeinem Anſehen in die Reihen der Führer der Demokratie. Wie er von den Einflüſſen der orphiſchen Theoſophie nicht unberührt geblieben iſt, ſo gleicht auch ſeine Geſtalt mehr derjenigen eines Myſtikers unter den Philoſophen.

Auch er iſt, wie Pythagoras, eine ſagenhafte Perſönlichkeit geworden. Wie er ſeine Lehre von der Liebe und dem Haß als den Grundkräften der Welt praktiſch verwertet, indem er ein Arzt, ein Heiland der Menſchen zu werden ſich beſtrebt, ſo lebt er in der Überlieferung als Wunderthäter im Gloriencſchein des Halbgottes weiter. —

Die Lehre vom All-Einen hatte ſchon von Anfang an eine Seite, in der ſie wie auch heute noch, die myſtiſchen

Kräfte der Seele anregt; der Pantheismus der Eleaten ist selber nur eine in abstrakte Geistesformeln gekleidete religiöse Mystik, der Ausdruck der Empfindung eines ewigen Lebens im eigenen Herzen, einer Gemeinschaft des Menschen mit dem, in dem wir leben, weben und sind. —

Aber, dieser mystischen Zuthat enthoben, führt die Philosophie der Eleaten auch zur nüchternsten, kältesten Theorie, die der menschliche Verstand hat aufstellen können, zur rein materialistischen Welterklärung, zur Theorie der bewegten Atome. Wenn wir als den eigentlichen Begründer dieser Atomlehre Leukipp betrachten müssen, so hat dieselbe doch in Demokrit ihre großartigste, einheitlichste wissenschaftliche Ausgestaltung erhalten. Demokrit von Abdera, um 460 geboren, ist sicher nicht nur der gelehrteste, sondern auch der konsequenteste Denker, den die ältere, ja vielleicht die gesamte griechische Philosophie hervorgebracht hat. Er hat in seiner Behandlung des Stoffes als der Grundlage aller Erscheinung den ersten Anstoß zu jener wissenschaftlichen Behandlung der Natur gegeben, der wir heute die großartigsten Leistungen auf dem Gebiete der Naturerkenntnis verdanken, ja, die verwickeltste Theorie der Mechanik ist nichts anderes als eine gesteigerte Anwendung der Atomlehre Demokrit's.

Seine Verbindung mit den Eleaten, deren Weltanschauung der seinigen gewaltig vorgearbeitet, liegt hauptsächlich in zwei Gedanken. Demokrit ist wie Parmenides überzeugt von der Unvergänglichkeit des Seins. Nichts, was ist, kann vernichtet werden, es giebt keinen Übergang vom Sein zum Nichtsein, alles scheinbare Vergehen ist nur eine Veränderung, die in der Verbindung oder der Trennung

des Stoffes vor sich geht. Aber der Stoff besteht aus unendlich vielen Atomen, aus kleinsten Teilen, die selber nicht mehr teilbar sind, alle von unendlicher Verschiedenheit der Form und der Größe. Und auch zu diesen Atomen hat das eleatische Denken schon den Grund gelegt. Denken wir an Zenos Beispiel von Achilles und der Schildkröte. Holt Achilles die Schildkröte auch nie ein, so rückt er derselben doch immer mehr auf die Fersen, zuletzt bleibt nur noch ein Gedankenkleinstes übrig, das wir freilich im mathematischen Sinne gleich Null setzen können, das aber für die Betrachtung doch eben ein Kleinstes bleibt, ein unendlich kleiner leerer Raum, der beide von einander trennt. Durch diese stete Differenzierung jeder Bewegung ist Zeno der Eleat dem Begriff des Atoms so nahe gekommen, wie nur möglich, er hat die Sache schon gegeben, nur noch nicht den Namen.

Mit dieser Schildkrötengeschichte hebt aber der eleatische Begriff der Ruhe sich selber auf, denn eben in der steten Differenzierung der Entfernung ist ja die Bewegung selber Wirklichkeit, selbst im Sinne der Eleaten, d. h. gedankenmäßige, begriffsmäßige Wirklichkeit geworden. So läßt denn Demokrit die ganze Welt aus der Bewegung, genauer gesagt, dem Fall der Atome entstehen. Die schwereren Atome fallen schneller, als die leichteren, sie treffen beim Fall auf andere, verbinden sich mit denselben, bis durch andere wieder eine Trennung des Verbundenen entsteht. So ist Demokrit der Begründer des wissenschaftlichen Determinismus und einer streng einheitlichen, auf dem Begriff des Naturgesetzes sich aufbauenden Welterklärung. In dieser Verbindung und Trennung der Atome herrscht ewige Notwendigkeit, die jedes Spiel des Zufalls und der Willkür ausschließt. Auch das

geiſtige, das ſeeliſche Leben des Menſchen wird nach Demokrit in dieſe Naturgeſetzlichkeit eingeordnet, denn auch die Seele beſteht aus Atomen; nicht eine innere Eigenſchaft der Elemente macht die Vernünftigkeit und Erkennbarkeit aus, ſondern eine aus der mathematiſchen Beſchaffenheit gewiſſer Atome und ihrem Verhältnis zu den anderen ſich ergebende Erſcheinung; Vernunft iſt alſo nicht Subſtanz, ſondern Funktion. —

In der Geſchichte der Philoſophie gilt die Atomlehre als Materialismus, Demokrit als Vater des Materialismus. Aber Materialismus iſt nur ein Name für eine beſtimmte Weiſe der Welterklärung, und bei dem Urteil über eine ſolche hat man nur zu fragen, ob dieſelbe leiſtet, was ſie verſpricht, ob ſie ein Hilfsmittel ſei, um die Vorgänge des wirklichen Lebens zu erklären. In Bezug auf alles mechaniſche Naturgeſchehen iſt das bei der Atomlehre ohne Zweifel der Fall; aber ſelbſt wenn ſich auch die z. B. von Häckel behauptete Möglichkeit, die Bewußtſeinsvorgänge nach demſelben Geſetz der Atomiſtik zu erklären, als beweisbar herausſtellen ſollte, ſo würde dem großen Weltwunder und Menſchenwunder damit gewiß kein Abbruch geſchehen, denn der einfachſte mechaniſche Vorgang der Anziehung und Abſtoßung iſt gerade ſo geheimnisvoll in ſeiner Kraft wie der kompliziertеſte Bewußtſeinsvorgang nur ſein kann. —

Demokrit iſt kein Feuergeiſt wie Heraklit, kein Gleichheitsenthuſiaſt wie Parmenides, ſondern der Typus einer Geiſtesrichtung, die nach rechts und links dem Extremen abhold die Dinge nimmt, wie ſie ſind, und ſich damit abfindet, für dieſelben eine wiſſenſchaftliche Erklärung geben zu können. Der Materialismus als naturwiſſenſchaftliches

Prinzip gehört immer einem Lebenskreiſe an, wo der Intellekt die Führerrolle des Lebens übernommen, weil mächtige Impulſe fehlen, die großen Leidenſchaften ſich abgekühlt haben. Wie in der Weltfrage verſtandesmäßige Klarheit, ſo iſt in der ethiſchen Lebensfrage bürgerliche Korrektheit das Ideal dieſer Atomiſtik. Richtig denken, richtig ſprechen, richtig handeln iſt die Lebensregel Demokrits; ſein Glück iſt die Gemütsruhe, ſein Pflichtkanon fordert, ſich alles deſſen zu enthalten, was ſich durch Störung der Gemütsruhe als ſchlecht erweiſt. Theoretiſch war die Atomiſtik möglich, ja notwendig, als die Mitte zwiſchen Heraklit und den Eleaten. In der Praxis des Lebens war die Zeit für Demokrit noch nicht gekommen, ſeine Ideen weiſen auf eine ſpätere, die alexandriniſche Zeit hin, ja erſt die moderne Zeit hat ihn völlig verſtehen, ihm volle Gerechtigkeit widerfahren laſſen können.

IV. Das perikleische Zeitalter.

Das philosophische Denken der Griechen hatte in den kleinasiatischen und unteritalienischen Kolonieen die ersten Phasen seiner Entwicklung schon durchgemacht, als es im 5. Jahrhundert die Geister des Mutterlandes ergriff, um in Athen seine eigentliche Blütezeit zu erleben. Auch in Athen geht die Entwicklung der Philosophie Hand in Hand mit der Entwicklung des gesamten übrigen Lebens, des künstlerischen, des wirtschaftlichen, des politischen und des sozialen Lebens; sie ist nur das abstrakte, in Gedanken ausgeprägte Bild der Zeit, das uns die treibenden Kräfte des Zeitalters deutet und aus denselben das tiefere Verständnis des eigenen Wesens ableitet. — Die Philosophie der Eleaten war ebenso wie die der alten Jonier monistisch. Sie suchte ein einheitliches Prinzip der Welterklärung, wie auch das Leben in diesen Kolonieen noch selber monistisch sich darstellte. Diese Kolonieen hatten noch keine durch Überlieferung und Gewohnheitsrecht versteinerten Bestandteile, keine über das privilegierte Herkommen hinausschreitenden oder ihre Privilegien gegen einen Fortschritt der allgemeinen Kultur ausspielenden Gesellschaftsschichten. Selbst der ewige Fluß der

Dinge, der in Heraklits Apotheose des Kampfes und des Werdens das gesamte Dasein erklären sollte, war doch ein streng monistisches Prinzip, weil die Gegensätze, an denen die Entwicklung des Lebens sich vollziehen sollte, nur dazu da waren, um fortgesetzt sich selber aufzuheben; in ihnen selbst lebte die Macht beständig auf, die, ihrem Wesen nach einheitlich, in ewigem Werdeprozeß das Leben bildete. — Im Mutterlande findet die Philosophie eine gefestigte Geschichte vor, ein Gewordenes, das dem Werdenden als eine selbständige Macht gegenübertritt, an dem das Werdende beständig seine Kraft erproben, das es bemeistern, sich anbilden soll. So wird hier die Philosophie dualistisch; die Zwiespältigkeit des Lebens, in das der athenische Bürger sich hineingestellt sieht, wird zu einer Zwiespältigkeit des kosmischen Seins, des gesamten Weltalls, und dieser Dualismus beherrscht von nun an das philosophische Denken. Er tritt zuerst in dem mit frischer Lebensfülle aufwärts strebenden Athen noch in dem siegreichen Bewußtsein auf den Plan, daß der Dualismus nur um so herrlicher die Macht des höheren Lebensprinzips offenbaren, demselben nur, wie der Schatten dem Lichte, zum Hintergrunde dienen werde. Aber in der rapide abwärts gehenden Bewegung des athenischen Glanzes wird der Dualismus ein frommer Glaube und Trost, eine Selbstberuhigung des Geistes gegenüber den Dingen, die er wohl zu beklagen, aber nicht zu ändern vermag.

Anaxagoras und die Sophisten bedeuten den Ausgangspunkt dieser dualistischen Philosophie. Sie sind, sofern das Denken der Mehrzahl der Menschen bis auf den heutigen Tag ein dualistisches geblieben ist, die Väter des europäischen Geisteslebens überhaupt geworden.

Anaxagoras von Klazomenä, ſelbſt ein Jonier von Geburt, ſucht wie ſein Meiſter Anaximenes nach einem einheitlichen Erklärungsgrunde der Welt. Er iſt wie die Eleaten und die Atomiſtiker davon überzeugt, daß es ein Entſtehen und Vergehen in der Welt nicht gebe, daß alles Entſtehen nur aus einer Verbindung, alles Vergehen nur aus einer Trennung der Stoffe zu erklären ſei. Aber Anaxagoras giebt dieſen Stoffen an ſich ein eigenes Daſein. Sie ſind nicht, wie bei den älteren Joniern, geworden aus dem Waſſer, dem Unendlichen, der Luft oder dem ewigen Werden; ſie ſind nicht, wie bei den Eleaten, die ſinnliche, vom Menſchen in das ewig Seiende hineingedachte Erſcheinung, die aus dem Ewig-Einen die Vorſtellung des Vielen erzeugt, auch nicht, wie bei den Atomiſtikern die elementarſten Bildungen des das Weltall beherrſchenden Geſetzes der Mechanik, ſondern ſie ſind eben das, was der vulgäre Verſtand noch heute unter dem Stoff verſteht, lebloſe, unbeſeelte Maſſe, der ewige Widerſtand für alles Geiſteswirken, das ſpröde Material, mit dem der Menſchengeiſt ſich abquält, um es nach ſeinen Zwecken zu bilden, und ſein eigenes Leben ihm einzuhauchen.

Aber Anaxagoras iſt noch ganz und gar Optimiſt in Bezug auf den Stoff. Er ſieht die Welt vor ſich als einen Kosmos, als ein vernünftig geordnetes Ganze, deſſen Maße wir mit unſerer Vernunft begreifen, deſſen Formen wir mit unſerem Geiſte nachempfinden, nachſchaffen können. So hält er dafür, daß die ordnende Kraft des Kosmos ſelber nur Vernunft ſein könne, er macht den Nus, den Verſtand, den Geiſt zum ſelbſtändigen Faktor, der die Verbindung und Trennung der Stoffe, die wir Welt nennen, zu Stande gebracht. „Alle Dinge“, ſo ſagt er, „waren

im Anfang zusammen; dann kam der Nus und brachte sie in Ordnung." Diese seine Herrschermacht gegenüber dem Stoff kann der Geist nur üben, wenn er seinem Wesen nach in sich souverän, mit nichts vermischt, allein für sich ist; er selbst die Einheit, der Stoff die Vielheit, er selbst unbedingte Freiheit, Selbstursächlichkeit, der Stoff die Abhängigkeit, die reine Objektivität darstellend. — Dieser Nus des Anaxagoras, mit dessen Lehre er die begeisterte Zustimmung des Perikles und seines gesamten atheniſchen Anhanges gewonnen, war aber thatsächlich nichts Anderes als die atheniſche Staatsordnung, wie dieselbe die Seele ihres genialen Schöpfers als das Idealbild des atheniſchen Volkslebens ausfüllte. Es ist in der That so, wie Ad. Schmidt in seiner Darstellung des perikleiſchen Zeitalters sagt, daß in Perikles die Philoſophie des Anaxagoras Fleisch und Blut geworden. Der atheniſche Staat sollte eben der Kosmos sein, in dem kein anderes und höheres Gesetz gelten sollte, als das des Nus. Die Rechtsordnung des Staates sollte eine Vernunftordnung sein, das gesamte Leben des atheniſchen Volkes eine schöne sinnliche Darstellung dieser das Ganze ordnenden Vernunftidee. Nicht die Vernunft hatte im alten Attika geherrscht, sondern die Macht, nicht das Recht, sondern das Vorrecht. In der alten Stammesverfassung hatten die Adelsgeschlechter ein absolutes Willkürregiment ausgeübt. Der Dichter dieser alten Aristokratie, Theognis von Megara, faßt die politische Maxime dieser Herrenmoral in die Worte: „Tritt mit dem Fuß das verblendete Volk, und stich es mit scharfem Stachel, und lege das Joch, schwer für den Nacken, ihm um." Und der Dichter der geknechteten Bauern, Hesiod, selber ein Bauern-

sohn, schildert das Menschenlos unter der Gewaltherrschaft des Adels: „Nimmer am Tage ruhn sie von Arbeitslast und Leid, ja selber die Nacht nie! — Wär ich selber doch nicht ein Genoß, sondern wo nicht gestorben zuvor, doch später geboren.“ Diese Unvernunft des Lebens, daß die Vielen darben und die Wenigen schwelgen, hatte sich zunächst gar nicht gehoben, sondern verschlimmert. Die Erbteilung des bäuerlichen Besitzes hatte zu einer immer größeren Verarmung des attischen Bauernstandes geführt und der mächtige Aufschwung des Seehandels im 7. Jahrhundert mit seinem Import von billigem Getreide aus Pontus, Sizilien und Süditalien, sowie der damit verbundene Übergang von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft hatte den völligen Ruin des Bauernstandes herbeigeführt, der nun gegen ungeheuren Zins (18 % im Durchschnitt) bei dem adligen Großgrundbesitzer leihen mußte und dadurch vollends seinem Gläubiger mit Leib und Leben verfiel. Die drakonische Gesetzgebung (623), gewöhnlich die Blutgesetzgebung genannt, schuf doch dadurch einen ersten Schritt zu vernünftigeren Lebens- und Gesellschaftsordnungen, daß sie das bestehende Gewohnheitsrecht wenigstens schriftlich fixierte, und so den in den Gerichtshöfen allmächtigen Adelsgeschlechtern einen Riegel in ihren, das Recht zu ihren Gunsten beugenden Urteilssprüchen vorschob. Die wirtschaftliche Unhaltbarkeit dieser Zustände, die dem philosophischen Denken als Unvernunft erscheinen mußten, führte zur Solonischen Reform, der Grundlage der atheniſchen Demokratie, die gegenüber der Unvernunft der früheren Zustände die Vernunft repräsentierte. Nach der Erklärung Plutarchs sollten in dieser solonischen Verfassung alle Bürger sich daran gewöhnen, sich als Glieder eines einzigen

Körpers zu betrachten und Empfindungen und Schmerzen mit einander zu teilen. Jeder Athener erhielt jetzt das Recht der Teilnahme an der allgemeinen Volksversammlung, die alle Gesetze erließ und die Wahlen der wichtigsten Beamten vollzog; jeder Bürger war der geborene Anwalt des Staates, er hatte das Recht, jedes beliebige Vergehen vor das Volksgericht zu bringen und jeden Beamten vor demselben für eine erlassene Verfügung zur Rechenschaft zu ziehen. Der Gedanke der unbedingten Solidarität aller Bürger, wo Einer für Alle und Alle für Einen stehen, das sollte die Vernunftidee, der Nus sein, der aus dem spröden Stoff der attischen Geschichte einen Kosmos gestalten sollte, und dem perikleischen Zeitalter war es vorbehalten, die weltgeschichtliche Probe auf diese Lehre von der in der Volksversammlung repräsentierten Vernunft, dem dem Demos innewohnenden Nus zu machen. Noch hatte die solonische Verfassung den Nus nicht völlig souverän gemacht und ihm die oberste Leitung aller Staatsverhältnisse zuerkannt. Die Verfassung war noch ein Kompromiß zwischen dem Neuen und dem Alten, sie hatte vor allen Dingen die alte Einteilung nach Phylen noch bestehen lassen und damit der mächtigen Volksklasse, den alten Geschlechtern, noch einen maßgebenden Einfluß auf die Volkswahlen belassen. Erst nach der Tyrannis des Pisistratus gelang es Kleisthenes, durch die Durchführung des allgemeinen Wahlrechtes nach Bezirken den Adel aus seinen letzten Schlupfwinkeln, die er in der Wahl nach Stämmen noch inne hatte, zu vertreiben. So blieb nur noch der Areopag, die alte Beamtenhierarchie, die in dem obersten Gerichtshof bis dahin ein fast absolutes politisches Monopol besessen, als letzter, von

der allgemeinen Volksvernunft nicht bemeisterter Rest übrig. Die Beseitigung dieser Institution war eine der bedeutsamsten Thaten des Perikles zur Durchführung der atheniſchen Demokratie, die Trennung der richterlichen und der politiſchen Gewalt, die Einführung von Diäten für die Teilnehmer des Volksgerichts nur eine notwendige Konſequenz, ein weiterer Schritt auf dem eingeſchlagenen Wege. Und wie der Staatsverfaſſung im Innern der Gedanke der Einheit und Freiheit aller Bürger zu Grunde lag, ſo ſollte auch die Bundesverfaſſung nach außen hin von dem gleichen Gedanken getragen werden. Ein einiges Griechenland unter Athens Führung, wo doch alle Bundesſtaaten wieder als Glieder an einem Leibe ihre Freiheit und Selbſtändigkeit bewahren ſollten, das war urſprünglich ſchon angelegt im deliſchen Bunde, das wurde mehr und mehr das Ideal, dem die Politik des Perikles zuſteuerte, eine Politik der Freiheit auch für die Bundesſtaaten, im Unterſchiede von der Politik der Unterdrückung, die Sparta ebenſo im Innern wie nach außen hin verfolgte. — Alle Größe und Herrlichkeit Athens liegt in dieſem Gedanken beſchloſſen, daß die allgemeine Volksvernunft die Einheit und Freiheit aller Bürger in ſich trage. Was ein Volk großes vermag, in welchem alle Geiſteskräfte entfeſſelt und dann durch den Einheitsgedanken des Staates in den Dienſt des Ganzen geſtellt werden, das zeigt in ewig denkwürdiger Weiſe dieſes perikleiſche Athen, deſſen Marathonſieger zugleich ſeine Geiſteshelden bedeuten, deſſen geſamte Geiſteskultur, deſſen Göttertempel und Staatsbauten ebenſo wie ſeine Tragödien nur als künſtleriſche Darſtellungen des in der atheniſchen Demokratie ausgedrückten politiſchen Gedankens verſtanden

werden können. — Wie Hippodamos von Milet, der den Neubau des Piräus leitete, als Architekt über eine hervorragende philosophische Bildung verfügte und seine architektonischen Grundsätze aus einem sozial-philosophischen Systeme ableitete, welches das Landeigentum des Einzelnen nur als ein organisches Glied in dem gesamten Staatsbesitze gelten ließ, so steht im perikleischen Zeitalter alles, was Kunst, Wissenschaft, Intelligenz oder sonst ein geistiges Leben bedeutet, im Dienste des Demos, der Volkseinheit. Dieses unendlich reiche Geistesleben des perikleischen Athen, das eine beispiellose Fülle der Geister ersten Ranges in sich schloß, kannte schlechterdings keine privaten, sondern nur öffentliche, nur Staatszwecke. Um die großen panathenäischen Nationalfeste zu feiern und dem Staatsschatze zur würdigen Behausung zu dienen, wird der Parthenon-Tempel erbaut, und Meister Phidias ebenso wie sein Zeitgenosse Polyktet schaffen jene ewigen Menschenbilder, in denen der Genius der athenischen Demokratie sich verkörpert. Zu diesem Zeus des Phidias hat kein einzelnes Individuum Modell gesessen, sondern der athenische Demos, der in Kraft und Hoheit Segen über die Stadt verbreitet und seinen frommen Verehrern Gewährung ihrer tiefinnersten Gebete zuwinkt. Nur für eine Nationalbühne, die ihre hehrsten Impulse aus dem innersten Leben der Volksseele empfing, konnten jene großen tragischen Dichter Äschylos, Sophokles, Euripides ihre Werke schaffen, die eben deshalb unsterblich sind, weil in ihnen der große Gedanke des Menschlichen, der die athenische Demokratie geschaffen, seine dichterische Sprache gefunden. „Die Zwietracht der Vergangenheit zu vergessen und der Zukunft in Eintracht zu begegnen", wie Äschylos seinen

Zeitgenossen zuruft, das ist die Losung eines Volkes, von dessen Gliedern derselbe Dichter so stolz bekennt: „daß sie keines Helden Sklaven genannt werden noch Unterthanen". Zur Verherrlichung des souveränen Demos dichtet Äschylos seine Orestie. Das atheniſche Volk hat die Gewalt zu binden und zu lösen im Himmel und auf Erden. Deshalb löst sein Spruch sogar den Fluch des Muttermordes; vor dem Lösespruch der Volksversammlung beugen sich die Erynnien, sie selbst werden vermenschlicht durch die Kraft des Menschlichen, die im Demos sich offenbart. Und der Lichtfunke, den Prometheus dem Himmel entnommen, um ihn den sterblichen Menschen zu bringen, das ist eben wieder der Nus des Anaxagoras, der Geist der Freiheit und Einheit, der seinem Messias Qual und bittere Pein einträgt, aber ihn auch mit Duldermut und Erlöserhoffnung beseelt. Der „Athen liebende Mann" heißt Sophokles, der Freund des Perikles, der Vorkämpfer der freien Menschlichkeit gegen jegliche Art des Übermutes und des eigenmächtigen Frevels. Und Euripides erst, er ist geradezu der Dichterphiloſoph, der Schüler des Anaxagoras und Freund des Sokrates, der auch in der Tragödie mit Bewußtsein den Siegeszug des Geistes, des Nus, feiert, und selbst den Göttern das Wort ins Gesicht schleudert: „Wenn Götter Böses thun, sinds Götter nicht."

Aber es sind eben doch tragiſche Dichter, die den Nus, den Geist des griechiſchen Demos verherrlichen. Eine Tragödie blieb auch das großartig angelegte Drama des atheniſchen Volksgeistes, ein tragiſches Ringen des Demos mit seinem eigenen Widerspruch, seinem ewigen Verhängnis. So groß der perikleiſche Gedanke vom Demos als der

höchsten Einheit freier Bürger gedacht war, so fand derselbe doch eben um seiner Größe willen sowohl an der Wirklichkeit des Lebens wie in sich selber seine Schranke. Im Herzen von Athen lebte der Dualismus zwischen Geist und Stoff, zwischen der allgemeinen Volksvernunft und der Unvernunft des geschichtlich Gewordenen. Die alte aristokratische Staatsauffassung, die auf Geburt, Besitz und Vorrecht sich stützte, die deshalb ihrer Eingliederung in die Demokratie sich widersetzte, lebte in Athen auch zur Zeit des Perikles weiter, sie fand an Sparta einen politischen Rückhalt und durch die Partei der Dorerfreunde in Athen beständig neue Nahrung. Ja, dieser Rest des Alten wurde dem Geiste des Neuen nur um so gefährlicher, als seine Vertreter jetzt durch die athenische Staatsform gezwungen waren, sich mit der Maske der Volksfreundlichkeit zu versehen, und was dem Übergewicht und Vorteil des Einzelnen diente, als eine That und Wohlthat für die Anderen erscheinen zu lassen. So steht dem Perikles von vornherein als sein prinzipiellster Gegner Kimon entgegen, ein Mann von unermeßlichem Reichtum und dementsprechendem Einfluß auf die Geschicke der Stadt. Was Perikles durch Staatshülfe und Staatsgesetz, also durch den gemeinsamen Willen aller und durch die innere Vernunft der Sache zu erreichen strebt, allgemeinen Volkswohlstand und gerechte Besitzverteilung, das will Kimon auf dem Wege privater Fürsorge erstreben. Er ist der Repräsentant jener Wohlthätigkeit, die die sozialen Schäden durch Almosen und Unterstützungen heilen will und deshalb allen staatlichen Maßregeln Feind ist, die mit der Einschränkung der Hülfsbedürftigkeit auch den Weg, durch Wohlthaten zu Einfluß und Ansehen zu

gelangen, verlegen. Plutarch ſagt von dieſem Kimon: „er half mit ſeinen Reichtümern den Armen, hielt für alle, die kamen, offene Tafel, kleidete die Alten, und ließ ſogar auf ſeinen Landgütern die Zäune einreißen, damit dort jedermann nach Belieben Früchte haben konnte.“ — Aber das war es eben, was Perikles nicht wollte; das war nicht die allgemeine Vernunft des Staates, in der der ganze Demos beſchloß, was für alle notwendig und nützlich ſei, das war das unkontrollierbare Belieben des Einzelnen, das, auch wenn es wohlmeinend ausgeführt wurde, doch die Energie des Ganzen lähmte und dem Einzelnen den Blick für das Ganze verſperrte. So geht Perikles gegen Kimon durchweg den Weg der ſozialen Reform; er führt die allgemeine Beſoldung der Volksrichter ein und die Schauſpielgelder, und macht aus der Verloſung eroberter Länderparzellen ein ſtaatliches Prinzip zur Befeſtigung des bäuerlichen Grundbeſitzes. Aber wenn auch Perikles zunächſt über Kimon ſiegt, ſo gelingt es ihm doch nicht, den Gegner dauernd von der Verwaltung des Staates fern zu halten. Bei der erſten entſcheidenden Probe hatte ſich der Nus doch nicht mächtig genug erwieſen, den ihm feindlichen Stoff zu bemeiſtern und ſich anzubilden.

Und noch eine zweite Erfahrung zeigte, daß in dem atheniſchen Demos die Mächte des Alten fortlebten, die dem demokratiſchen Geiſte Hohn ſprachen. Für Perikles und ſeine Anhänger gab es nur eine Majeſtät im Staate: die Majeſtät des Volkes ſelber. Dieſe Majeſtät durfte nicht beleidigt und angetaſtet werden, das war die natürliche Grenze der Redefreiheit in Athen, aber innerhalb dieſer Grenze ſtand kein Individuum ſo hoch, daß an ihm nicht

jede Kritik hätte geübt werden dürfen. Wie jeder Einzelne deshalb vor die Schranken des Volksgerichtes gefordert werden konnte, so verstand es sich von selbst, daß auch sonst die öffentliche Kritik an ihm sich reiben durfte. Die öffentliche Kritik aber besorgte damals die Komödie, und so goß dieselbe selbst über das Haupt des Perikles und seiner Aspasia die volle Schale ihres Spottes aus, ohne daß Perikles darin etwas Staatsgefährliches erblickt hätte. Im Gegenteil, Perikles wollte lieber auf dem Theater die Auswüchse der Freiheit ertragen, als durch Zensurmaßregeln die Freiheit selbst einschränken. Aber daß der Dualismus, der der Freiheit die Gebundenheit gegenüberstellte, in Athen fortlebte, zeigte bald die Koalition, die sich bildete, um zunächst den Komödienspott gegen Priester und Aristokraten zu verbieten, bei deren Bestrebungen dann aber die Reaktion einsetzte, der bald Anaxagoras und Phidias, auch Protagoras und später Sokrates zum Opfer fielen. — So fand der Nus des Anaxagoras an den realen Mächten des Lebens seinen unüberwindlichen Widerstand. Die athenische Welt ließ sich nicht zu einem Kosmos umbilden, der nur dem Vernunftgesetz gehorchte; es waren in dieser Welt Mächte lebendig, die nicht der Vernunft, sondern dem Alter, dem Herkommen, den Einzelinteressen ihren Bestand verdankten.

Aber auch in dem Nus des Philosophen selber lagen die Keime zu seiner Auflösung. Die Vernunft ist eine Einheit nur in der Abstraktion, oder so lange mächtige Impulse und gleichartige Interessen die mit Vernunft begabten Einzelwesen zusammenführen. In der Wirklichkeit aber hat jeder seine eigene Vernunft, und sobald einmal der Vernunft die oberste Führung im Leben der Gesellschaft zu-

erkannt wird, liegt kein Grund vor, warum nicht jeder seine Vernunft für die bessere hält und sie den Anderen einzureden sich bemüht. So entsteht aus der Vernunftidee des Anaxagoras die Sophistik, zunächst in dem Sinne, daß die Sophistik eine allgemeine Vernunftwahrheit leugnet und aus dem Philosophen einen Rhetor macht, der nicht zu überzeugen, sondern zu überreden als die wesentliche Kunst des vernünftigen Menschen betrachtet. Diese Kunst der Überredung wird wieder großgezogen durch die Volksversammlung und ihre Bedürfnisse, durch den vielköpfigen Demos, der doch in seiner Einheit Leben und Glück wie Tod und Verderben des Einzelnen in seiner Hand hat. So ist es von der höchsten praktischen Bedeutung, diesen Demos zu leiten, ihn der eigenen Vernunft, d. h. dem eigenen Interesse dienstbar zu machen; und die Kunst, die diese Geschicklichkeit lehrt, darf wohl selber Teil haben an dem Lohn, den sie einträgt, sie wird ein Gewerbe, ein Unterricht, für den ein bestimmtes, oft sehr hohes Honorar beansprucht wird. Der letzte und tiefste Grund für die Auflösung des philosophischen Denkens in Sophistik liegt aber darin, daß dem Nus von Hause aus eine Kraft beigelegt war, die er für sich allein gar nicht besitzt. Die Vernunft ist gar nicht schöpferisch in dem Sinne, wie Anaxagoras es gemeint, sie kann nur vernehmen, nur Ordnungen, die ihr als gegeben entgegentreten, erkennen und vermitteln, sie kann nur an der Wirklichkeit sich bilden und von dem Leben lernen. Losgelöst von diesem Zusammenhange mit dem Leben wird die Vernunft Willkür; sie kann jeden Unsinn rechtfertigen und das Unmögliche beweisen. Wir erinnern uns an das Beispiel Zenos von Achilles und der Schildkröte. Wo liegt eigentlich der Fehler

dieſer Beweisführung, daß Achilles die Schildkröte nicht ſoll einholen können? Er liegt nicht in dem Gedanken an ſich, ſondern darin, daß Zeno dieſen Gedanken nicht an der Wirklichkeit gemeſſen hat. In der Wirklichkeit wird jede Bewegung gemeſſen und berechnet nach dem Verhältnis des durchlaufenen Raumes zu der erforderlich geweſenen Zeit. Auf dieſer Wirklichkeitsgrundlage läßt ſich leicht die Gleichung finden, wo der von Achilles durchlaufene Weg zuzüglich des Vorſprunges dem Wege der Schildkröte gleich iſt, wo alſo Beide zuſammentreffen müſſen. Zeno aber läßt die zeitliche Größe bei der Betrachtung der Bewegung ganz weg, er fingirt in Gedanken eine Bewegung, die nur räumlich betrachtet und gemeſſen werden könnte, dadurch wird ſein Beiſpiel ſchon ein Sophisma, ein Beiſpiel dafür, wie man mit Gedanken, die nicht an der Wirklichkeit gemeſſen werden, alles beweiſen kann, auch das, was der Wirklichkeit geradezu ins Geſicht ſchlägt. Dieſe Konſequenz der Sophiſtik iſt aber auch nur der geiſtige Reflex einer Demokratie, bei der die Einheit des Demos als eine abſtrakte Vernunfteinheit, nicht als eine Einheit realer, nationaler oder geſellſchaftlicher Lebensintereſſen behandelt wird. Schließlich iſt dieſer Demos ſelber eine Erſchleichung der Vernunft, die nur durch Verleugnung der Wirklichkeit zu Stande kommt. In dieſer Vernunfteinheit des Demos wird naturgemäß jedes Glied, jeder Bürger ein Sophiſt, der ſtatt der wirklichen, das Leben geſtaltenden Kräfte ſich ein Gedankengewebe zurecht macht, welches er dann für das Leben ſelber ausgiebt. Schon bei dem erſten dieſer im engeren Sinne ſogenannten Sophiſten tritt die Tendenz der Sophiſtik deutlich hervor. Protagoras von Abdera, um 480 geboren, faßt den Grund-

gedanken seiner Lehre in den Satz zusammen: „aller Dinge Maß ist der Mensch, des Seienden wie es ist, des Nichtseienden wie es nicht ist.“ Damit verliert die Wahrheit ihre objektive, allgemein giltige Bedeutung, sie wird rein subjektiv, relativ. Es giebt keine Wahrheit für alle Menschen, nur eine solche für den Einzelnen; aber auch für den Einzelnen ist nur das wahr, was ihm selber so erscheint. Wie zwei Menschen den gleichen Gegenstand immer verschieden betrachten, so können sie auch die Wahrheit über diesen Gegenstand nur verschieden aussagen, je nach der Subjektivität, mit der sie denselben auffassen. Giebt es aber für die Wahrheit kein objektives Kriterium, keine feststehende Norm, so kann man auch jede Wahrheit umkehren, man kann die Wahrheit eines Satzes ebensogut mit Gründen beweisen wie widerlegen. Suchen deshalb die Eleaten zu beweisen, daß das Seiende sei, das Nichtseiende nicht, so kehrt Gorgias, die Waffen Zenos des Eleaten benutzend, die Sache um: es giebt überhaupt nichts was ist, wir können nur beweisen, daß nichts ist, denn alle unsere Erkenntnis ist nur negativ, sie widerlegt beständig sich selbst, sie kann also kein Seiendes zu ihrer Grundlage haben. — Von der Auflösung der Wahrheit in rein subjektive Vorstellungen, des Gedankens in ein rein dialektisches Spiel, ist nur ein Schritt bis zur Auflösung des Rechtes in eine Vertretung der willkürlichen Ansprüche des Individuums. Die älteren Sophisten zwar suchten dieser absoluten Anarchie des Individuums noch zu entgehen, die alte Gewohnheit des Glaubens an eine Tugend und ein Recht lebte auch in ihnen noch weiter, sodaß Protagoras nach Plato den Sinn für Recht und Pflicht noch als eine Naturanlage des

Menſchen betrachtet, und Prodikus die wundervolle Fabel von Herkules am Scheidewege dichtet, um den Menſchen den Weg zu wahrem Glück durch Tugend zu empfehlen. Aber doch ſtellt ſchon Protagoras als das eigentliche Ziel der ſophiſtiſchen Rhetorik das hin, die Menſchen zu lehren, wie ſie die ſchwächere Sache zur ſtärkeren machen könnten, ſo daß es alſo nur auf die Geſchicklichkeit der Begründung ankommt, das Recht ins Unrecht zu ſetzen, das Unrecht als Recht zu beweiſen. Und die jüngeren Sophiſten ſetzen gerade ihren Stolz und ihre Hauptkraft in dieſe Kunſt der Advokatur des Unrechts. Wie ſie die verblüffenden Trugſchlüſſe ausbilden, um das Gegenteil der handgreiflichſten Wahrheit zu beweiſen, ſo ſchmieden ſie auch die dialektiſchen Waffen, die dem Gegner die gerechteſten Anſprüche widerlegen, das willkürlichſte Thun mit dem Schein des Rechtes umgeben.

Daß dieſe Sophiſtik als ein notwendiges Produkt der perikleiſchen Demokratie betrachtet werden muß, iſt leicht zu zeigen. Iſt der Volkswille ſouverän, ſo kann er über alle hiſtoriſche Bedingtheit hinwegſehen. Der Beſchluß von geſtern hat kein Recht gegen den Beſchluß von heute, und die ecclesia von morgen braucht kein Bedenken zu tragen, das, was geſtern Rechtens war, aufzuheben. Die abſtrakte Einheit, die dieſen Demos zuſammenhält, die Einheit einer allgemeinen Vernunft, der Nus des Anaxagoras, iſt nicht ſtark und lebendig genug, um der abſoluten Freiheit, die das Lebensgeſetz dieſes Demos ausmacht, eine objektive Norm und ein feſtes Geſetz zu geben. Weil der griechiſche Genius auch für dieſe Anarchie des Volkswillens einen Vernunftbeweis, eine philoſophiſche Darſtellung und Begründung notwendig hatte, ſo übernahm die Sophiſtik, die

höhere Notwendigkeit dieſer Anarchie mit philoſophiſchen Formen darzuthun, ſie brauchte die Vernunft, um ſich ſelbſt zu widerlegen, das Recht, um das Recht zu verwirren. — Und auch das iſt echt perikleiſch in dieſer Sophiſtik, daß in ihr die Kunſtform der Rede den Inhalt derſelben erſt in den Schatten ſtellt, dann denſelben überwuchert, zuletzt den Inhalt als etwas Nebenſächliches behandelt. Der Nus des Anaxagoras war das formgebende Element des Kosmos. Die Einheit des Demos war die formale Zuſammenſtimmung der in der Volksverſammlung vertretenen Bürger. Die Demokratie ſelber, in griechiſcher Auffaſſung, war ein Kunſtwerk, daher ihre höchſten Gipfelpunkte in den Kunſtwerken des perikleiſchen Zeitalters verewigt ſind. So hält der griechiſche Genius auch in der Rhetorik die Einheit der ſchönen Form feſt, nachdem die Einheit des Gedankens und Inhaltes Preis gegeben iſt. Perikles ſelbſt hat die atheniſche Demokratie durch's Wort ſeiner Rede gegründet. Abgeſehen von ſeiner Stellung als Heerführer, die er mehrfach eingenommen, und als Schatzmeiſter des deliſchen Bundes, hat er nennenswerte Staatsämter nicht bekleidet; niemals iſt er als Archon in die eigentliche Regierungsbehörde eingetreten. Und doch war er die Seele der Demokratie, er war es durch ſeine Beredſamkeit, und als er ſelbſt als Verteidiger ſeiner Gattin Aſpaſia vor dem Volksgerichte erſchien, und die Anklage, die der Sache nach gegen ihn gemünzt war, in ihre Atome auflöſte, da hat die Beredſamkeit einen Triumph gefeiert, wie derſelbe wohl in ihren Annalen einzig daſteht. Aber auch Perikles war ein atheniſcher Rhetor, ſeine Rede war Kunſtrede. Er beſaß, wie Plutarch ſagt, die Geſchicklichkeit, je die geeignetſte Art des

Vortrages zu wählen, die Kunst, die Stimmungen und Leidenschaften zu berechnen, und mit taktfestem Griff und Anschlag sie zu handhaben. Seine Rede war das Entzücken der Athener, wie Cicero sich ausdrückt, die reiche Fülle erregte Bewunderung, die erschütternde Kraft seiner Beredsamkeit Furcht. Damit war jedenfalls die eine Seite der sophistischen Rhetorik schon gegeben; auch Perikles wollte weniger überzeugen als überreden; es kam ihm weniger darauf an, dauernde Grundsätze des politischen Lebens zu schaffen und in die Herzen seines Volkes hineinzupflanzen, als Begeisterung zu erwecken, dem Augenblick und seinem Bedürfnisse zu dienen. Schwand die philosophische Größe, die hinter dieser Rede stand, ging ihr Ziel und Zweck nicht mehr auf des Vaterlandes Wohl und des Volkes Herrlichkeit, sondern auf die kleinlichen Interessen der Person und der Klubs, so mußte dieselbe Kunst, die den athenischen Demos geschaffen, auch sein Totengräber werden. —

Das allgemeine Urteil über die Sophisten hat im Laufe der Geschichte arg geschwankt. Wie Goethe sagt, der Teufel sei ein Lügner, ein Sophist, so hat auch Plato uns ein Bild der Sophisten hinterlassen, das für dieselben wenig schmeichelhaft ist; und so hat denn auch in unserem Sprachgebrauch der Name Sophist einen verächtlichen Beigeschmack. Gewiß ist der Einfluß der Sophisten sowohl auf die Geschicke des athenischen Staates wie auf das geistige Leben der Kulturmenschheit auf der einen Seite verhängnisvoll gewesen; die Ausbildung der Rhetorik zu einer Waffe des öffentlichen und politischen Lebens hat gerade das selbständige Denken und Urteilen, ohne welches ein Demos seiner besten Kraft verlustig geht, zurückgehalten, ja erstickt, daß noch heute in

der Politik des Demos viel weniger die eigene Einsicht, als das geschickt berechnete Wort des Führers ausschlaggebend wirkt. Es ist verständlich, wie Kant infolgedessen zu dem rigorosen Verlangen kommt, daß von allen Stellen, an denen eine Einwirkung auf Menschen, namentlich auf Massen, erstrebt wird, also vor allem von der Kanzel und der politischen Tribüne, die Rhetorik schlechterdings verbannt sein solle; und Goethe dürfte darin auf seine Seite treten im Faust: „Wenn's euch ernst ist, was zu sagen, ist's nötig, Worten nachzujagen?" Die blinkenden Worte, das tönende Erz und die klingende Schelle mögen zur Unterhaltung und zum freien Spiel der Gedanken gut sein, im großen Ganzen des Lebens lasten sie schwer auf der geistigen Entwickelung des Volkes, und ein wirklich freier Demos, ein Volk mit eigenen Überzeugungen und selbständigen Meinungen können wir nur gewinnen, wenn wir uns von der Erbschaft der Sophistik emanzipieren. — Auch in dem, was Sokrates und Plato den Sophisten zum Hauptvorwurf machen, daß sie ihre Kunst für Geld gelehrt, liegt doch ein Körnchen Berechtigung. Wie unsere Presse, die noch im vorigen Jahrhundert der öffentliche Mund der Besten und Einsichtigsten in unserem Volke bedeutete, gewiß nicht dadurch gewonnen hat, daß sie berufsmäßige, bezahlte Journalistik geworden, wie auch unsere Literatur, die noch im Reformationszeitalter kein Erwerbszweig war, wohl an Umfang aber nicht in gleicher Weise an Tiefe gewonnen hat, seitdem dieselbe geschäftsmäßig betrieben wird, so lag doch die Ahnung eines Verderbens in jenem Vorwurf, die Ahnung einer Abhängigkeit, in die der Lehrer der Weisheit durch den lockenden Verdienst von seinen Schülern geraten könnte. Und endlich die

ſophiſtiſche Lehre von der Alleinherrſchaft, der Allmacht des Gedankens, der lediglich als Gedanke, nicht durch den Inhalt und die lebendigen Kräfte, denen derſelbe zum Ausdruck dienen ſoll, eine führende Rolle im Leben beanſprucht, hat doch unſäglich verwirrend auf das geiſtige Leben der Menſchen eingewirkt. Mit Worten läßt ſich trefflich ſtreiten, mit Worten ein Syſtem bereiten! So ſteckt in unſerer ganzen Wiſſenſchaft, namentlich den Geiſteswiſſenſchaften, der Philoſophie, der Theologie, noch namenlos viel Sophiſtik, Sophiſtik der ſchlimmſten Art, die die Wirklichkeit nach der Logik meiſtern will, ſtatt die Logik der Wirklichkeit zu entnehmen.

Und dennoch iſt der Einfluß der Sophiſten, wie ihn neuere Beurteiler doch mehr und mehr anerkennen, keineswegs nur ein negativer. Dieſelbe hat doch auch für die Kultur des Geiſtes Großes geleiſtet, und daß auch die Wahrheit der Form bedarf, wenn ſie unter Menſchen leben und wirken will, iſt eine Errungenſchaft jener Redekünſtler, die nie mehr aus dem Bewußtſein der Menſchen verſchwinden wird, und ſelbſt Kant würde in der Wucht ſeines Namens keine Einbuße erleiden, wenn er, was Form der Sprache und Darſtellung betrifft, von den Sophiſten etwas gelernt hätte. Daß Rhetorik hohl werden kann, wenn ſie der Form ein Übergewicht über den Inhalt zugeſteht, iſt kein Argument gegen die Form überhaupt. Aber auch die bedenklichſte Seite der Sophiſtik, ihr dialektiſches Spiel, ihre Auflöſung der Wahrheit in ſubjektive Gedankengänge, die je nach der Art der Beweisführung ebenſogut wahr als falſch ſein ſollen, hat doch dem Geiſte große Dienſte geleiſtet: einmal durch die ungeheure Technik, in der der Gedanke ſich geſchult hatte,

und dann durch die Auflösung der willkürlichen phyſikaliſchen Weltbilder, deren ſich die Philoſophen zur kosmiſchen Begründung ihrer Gedanken bedienten. Dieſe Auflösung ſchuf den Boden, auf dem die Sophiſtik mit ihren eigenen Waffen überwunden werden konnte, ſie machte die Bahn frei für Sokrates und Plato.

V. Die Philosophie der inneren Wirren.

Sokrates.

Das perikleische Athen hat die in der Geschichte der Menschheit ewig lehrreiche Probe darauf gemacht, was ein Volk leisten kann, wenn es die in der Gesamtheit seiner Bürger repräsentierte Vernunft zum obersten Prinzip seines politischen Lebens erhebt. Nur ein griechisches Volk konnte diese Probe überhaupt machen, ein Volk, das durch seine ganze Naturanlage dazu prädestiniert erschien, der Vernunft die Führerrolle im gesamten Menschenleben zu erobern, das ganze Menschenwesen im Spiegel seines Geisteslebens verklärt anzuschauen. Und nur Athen konnte innerhalb des griechischen Volkes die höchste Blüte dieses allgemeinen Vernunftlebens zur Entfaltung bringen, das Athen des Perikles, dessen breiteste Volksmasse in der harten Schule sozialer Unterdrückung geistig gekräftigt und zu energischer Bethätigung seiner politischen Vernunft gereift war.

Diese Probe schien nach allen Seiten hin gelungen. Die Demokratie, in welcher der politische Einheitsgedanke sich verkörpert, war aus allen äußeren und inneren Kämpfen gefestigt hervorgegangen. Der Nus des Philosophen hatte

ſich glänzend bewährt, der Demos hatte Athen auf eine Höhe der Kultur gehoben, die überall den Geiſt eines freien und einigen Volkes atmete und nur möglich war, wo alle Volkskräfte entfeſſelt, aber auch zuſammengehalten waren durch die Begeiſterung für das gemeinſame nationale Ideal. Aber wie alle Gipfelpunkte, ſo war auch der Höhepunkt der atheniſchen Kultur ein Wendepunkt. Schon in dem perikleiſchen Athen machten ſich die Elemente des Verfalls geltend, die immer unaufhaltſamer der Auflöſung des Ganzen entgegendrängten. Die Vernunft der Demokratie, der Nus der Philoſophie, exiſtierte nur in der Abſtraktion des Anaxagoras als eine allgemeine Einheit, als eine den ſpröden Stoff des Lebens bemeiſternde und organiſierende Kraft. In der Wirklichkeit war die Vernunft der Demokratie eine gar vielköpfige, in ſich geſpaltene, ſie ſchien nur einheitlich, ſo lange der Nus des Perikles ihr ſeinen Stempel aufdrückte, eine geniale Perſönlichkeit als Träger des demokratiſchen Gedankens die im Herzen des atheniſchen Volkes weiterlebenden Gegenſätze unter ſich zwang. Aber ſchon zu Lebzeiten des einzigen Mannes begannen auf der einen Seite die innerlich widerſtrebenden, mühſam genug zurückgedrängten ariſtokratiſchen Elemente ſich zu regen, und auf der anderen machte der Demos ſelbſt ſeine innere Vielheit geltend, er fing an, ſeinen Zuſammenhalt zu verlieren und ſich in ſeine Atome aufzulöſen. Die Geſchichte meldete ſich zum Wort gegen das kühn und großartig entworfene Bild des griechiſchen Volkslebens, wie es in der Seele des weisheitliebenden Staatsmannes wirkſam geweſen, die Wirklichkeit erhob ihren Proteſt gegen die ſie überfliegende Idee des Philoſophen. Der noch kurz vor des Perikles Tode aus-

gebrochene peloponnesische Krieg entfesselt in Athen alle der demokratischen Vernunftherrschaft widerstrebenden Elemente: die reaktionäre Aristokratie, die nie auf die Herrschaft ihrer Vorrechte zu verzichten gewillt gewesen, ebenso wie den demokratischen Radikalismus, der den Zusammenhalt des nationalen Lebens und die Macht der nationalen Idee in den Interessen des Einzelnen und der Willkürherrschaft des Augenblicks zu begraben sich anschickt, und der weitere Fortgang des Krieges bietet nur den äußeren politischen Rahmen zu dem Bilde, das die inneren Wirren Athens vor dem Auge entrollen. Jedem Siege Spartas entspricht ein Erstarken der Aristokratie in Athen, jeder Sieg Athens bedeutet einen Schritt weiter auf der Bahn der absoluten, jede Kontinuität der Geschichte verneinenden Demokratie, und in dem tragischen Wechselspiel dieses Krieges korrumpieren schließlich beide Teile so gründlich sich gegenseitig, daß weder das militärisch siegreiche Sparta, noch das geistig immer noch führende Athen dem weiteren totalen Zerfall des griechischen Volkswesens Einhalt hat thun können, und auch die anderen Staaten, namentlich Korinth und Theben, werden in das allgemeine Verderben mit hineingezogen, bis schließlich das ganze Griechentum, das die persische Übermacht einst siegreich zurückgeschlagen, eine leichte Beute der mazedonischen Eroberung wird.

Diese noch nicht 90 Jahre vom Tode des Perikles bis zum siegreichen Vordringen des mazedonischen Philipp in der Schlacht von Chäronea sind sicher die traurigsten Blätter der Weltgeschichte, sofern wir unsere menschliche Sympathie mit dem Zerfall eines für höchste Geisteskultur veranlagten Volkstums reden lassen. Aber diese inneren Wirren haben

den Nährboden geliefert für eine der edelſten Geiſtesblüten, die im Leben der Menſchheit erwachſen iſt, für die Philoſophie des Sokrates und ſeines ihm ebenbürtigen Schülers Plato.

Hier beginnt eine neue Ära des menſchlichen Geiſteslebens. In dem Widerſpruch, mit dem die hiſtoriſchen Mächte ſich gegen die Herrſchaft der Vernunft auflehnen, fangen die Menſchen an, Ideen zu bilden, die ſie vor der Geſchichte zu retten, gegen die Geſchichte zu behaupten wagen, um dieſelben dann der Geſchichte als ideale Normen vorzuzeichnen, an denſelben den Gang und den Wert der menſchlichen Inſtitutionen zu bemeſſen.

Was Sokrates im Gange der atheniſchen Volksgeſchichte bedeutet, das wird am erſten klar aus ſeiner Stellung zu den Sophiſten. In der Sophiſtik war das philoſophiſche Abbild der ſich auflöſenden Demokratie zu erkennen geweſen. Der einheitliche Nus des Anaxagoras hatte ſich ebenſo wie der Demos des Perikles in der Wirklichkeit als eine Vielheit einzelner Menſchen erwieſen, von denen ein jeder ſeine eigene Vernunft und ſein perſönliches Intereſſe zu vertreten ſich anſchickte. Da wurde der Menſch das Maß aller Dinge, ſowohl für die Theorie wie für die Praxis, ebenſo für das Wahre wie für das Gute. Die Sophiſtik, die darauf verzichtet, ein allgemeines Wiſſen des Wahren und allgemeine Normen des Guten zu geben, wird Rhetorik, ſie liefert der Sucht des Individuums, Einfluß zu gewinnen und die anderen durch Überredung zu leiten, die geiſtigen Waffen zur Verfolgung ihres Zweckes. Damit leiſtet ſie die Handlangerdienſte für eine Politik, die ſelber ein Geſchäft geworden war und die Bürger zu unerſättlichen Koſtgängern

des Staates gemacht hatte. Perikles hatte noch aus idealen, nationalen Gründen, nur um der Größe und Majestät des atheniſchen Demos willen, den Staat als die alles überragende, allen Segen ſpendende Macht für ſozialreformatoriſche Maßregeln großen Stils herangezogen. Aber auf Perikles folgt Kleon, der Gerber, dem die Politik nur ein erweiterter Fabrikbetrieb iſt, um für die atheniſchen Leiter des Betriebes möglichſt hohen Gewinn abzuwerfen. Und die ariſtokratiſche Partei, die ſich dem abſcheulichen Tier, wie ſelbſt der gut demokratiſche Demoſthenes den attiſchen Demos nennt, entgegenzuwerfen verſucht, iſt doch im Grunde ihres Herzens nicht um ein Haar breit beſſer als ihr Gegner. Wenn die oligarchiſchen Klubs nicht müde werden, über die Kanaille zu ſpotten, die ſich auf Staatskoſten mäſtet, ſo beweiſen ſie doch, wo ſie zeitweilig wieder an's Ruder des Staates kommen, daß nur der Brotneid aus ihrem Spotte redet, dieweil ſie nicht in der Lage ſind, die Staatsbeute allein unter ſich zu verteilen.

Die Philoſophie ſieht ſich alſo durch die inneren Wirren des atheniſchen Lebens vor die doppelte Aufgabe geſtellt: einen anderen Weg der Erkenntnis und ein neues Ziel für die Politik zu ſuchen. Aber beide Aufgaben ſind im Grunde eine und dieſelbe, ſie bedeuten eine Reformation des Volkes an Haupt und Gliedern, und wie Sokrates dieſe neue Aufgabe erfaßt, wie Plato auf ſokratiſcher Grundlage dieſelbe weiterführt, ſo iſt damit dem ganzen Denken und Handeln des Menſchen ein neuer Impuls gegeben, das geiſtige Leben der Menſchheit iſt in neue Bahnen gelenkt worden.

Wie jeder wirkliche Fortſchritt, ſo bewegt ſich auch die Reform des Sokrates zunächſt auf dem durch die bisherige

Entwickelung geschaffenen Boden. Auch Sokrates erscheint als Sophist, wenn auch als Sophist höherer Ordnung. Er beginnt noch negativer, noch zersetzender, als irgend ein Sophist es gethan, mit einer Auflösung aller bisherigen Philosophie. Auf der Straße, auf dem Markte, wo er einen jener harmlos selbstzufriedenen Menschen antraf, dem das Bewußtsein der eigenen Weisheit im Gesicht geschrieben stand, trat er an sein Opfer heran, mit irgend einer Frage, auf die die Antwort so einfach zu geben schien, daß jedes Kind sie hätte geben können. Aber wenn er dann die Antwort hatte, die dem anderen so selbstverständlich, so unwiderleglich schien, so begann Sokrates seine eigentliche Arbeit. Sokrates stellte sich unwissend und that, als ob er von dem anderen Belehrung erwarte, und wenn dann der andere im Gefühl seiner geistigen Überlegenheit bereitwillig seine Weisheit darbot, so trieb ein unerbittliches Kreuz- und Querfragen, eine unentrinnbare Logik den Gegner so in die Enge, daß zuletzt nur das Bekenntnis übrig blieb, es sei mit dem Wissen, woraus Sokrates hatte Belehrung schöpfen wollen, doch nichts. Das war die berühmte sokratische Ironie, wie Plato in der Apologie den Meister seine Praxis vor den atheni-schen Richtern enthüllen läßt, die furchtbare Waffe, die der Mann brauchte, um den Leuten all ihr Wissen in eitel Dunst aufzulösen. Alle überkommenen Begriffe sind gar nicht unser Eigentum, wir haben sie gelernt, aber nicht aus uns geboren. Alles Wissen beginnt mit einem Nichtwissen, mit einer Kritik des Überkommenen und Überlieferten, also mit Selbstprüfung und Selbsterkenntnis. Ist das Ergebnis dieser Selbstprüfung zunächst negativer Art, ein Wissen, daß wir nichts wissen, so ist damit die Bahn frei, um zu einem

neuen, wahren Wissen zu gelangen. Das eingebildete Wissen äußert sich im Gebrauch von unbestimmten Worten, deren Sinn und Wert nicht festgestellt ist; das wahre Wissen beginnt also mit dem Bilden von klaren, durch eigenes Denken gewonnenen Begriffen, durch gerade und bestimmte Erklärung des Einzelnen und durch Zusammenfassung des so erklärten zu einem umfassenden Gattungsbegriff. Sprechen die Menschen von Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Staat, Gesetz, so sollen sie auch feststellen, was sie mit diesen Begriffen meinen. Sie sollen von dem Einzelnen, erfahrungsmäßig gegebenen ausgehen, um dann durch Zusammenfassung und Verallgemeinerung einen Begriff zu finden, den sie unter allen Umständen auf das ganze Gebiet dieser Gattung anwenden können, sie sollen kein Wort gebrauchen, mit dem sie nicht einen klar und fest umgrenzten Sinn verbinden. Die Wahrheit der Begriffe kann nicht von außen gegeben, nicht gelehrt werden, sie kann nur aus der eigenen Arbeit des Denkenden entstehen. Die Arbeit des Lehrers wird hierbei, nach des Sokrates eigenem Bilde, die der Geburtshilfe sein, die Methode der Frage, die der Philosoph anwendet, soll nur die eigene Denkkraft in dem Schüler zur Thätigkeit anregen. Geht die eigene Begriffsbildung durchweg von Erfahrungen aus, die der Mensch macht, so ist der Mensch freilich nicht, wie die Sophisten meinten, das Maß, aber doch der einzig wahre Gegenstand aller Erkenntnis. Die physikalische Spekulation, die das kosmische Sein zur Grundlage und Erklärung des menschlichen Lebens hatte machen wollen, war durchweg gescheitert. Sie hatte nicht gehalten, was sie versprochen, dem Menschen einen festen Halt für die Bedürfnisse seines Lebens zu geben, sie hatte nur das Scheinwissen

befördert und die Einbildung auf Kenntnisse, die der Mensch doch nicht besaß. Deshalb sagt Sokrates: für solche Dinge habe ich keine Zeit. Ich habe es noch nicht dahin gebracht, nach der delphischen Inschrift, mich selbst zu erkennen, und es scheint mir äußerst lächerlich zu sein, etwas zu erforschen, was mich nichts angeht, während ich noch unwissend über mich selbst bin.

Die Selbsterkenntnis aber ist eine Kenntnis der wahren menschlichen Bedürfnisse, sie ist eine Erkenntnis dessen, was der Mensch sucht und will mit seinem Leben, sowie der Bedingungen, unter denen er das erreicht, was er ersehnt und erstrebt. Damit wird die Philosophie eine rein ethische Wissenschaft. Die Tugend ist Anfang und Ziel alles menschlichen Wissens, die Tugend ist selbst das Wissen, die vollkommenste Einsicht, wie alles Wissen sich unmittelbar in Tugend umsetzt. Nur der Weise kann gerecht, tapfer, mächtig sein. Jedes Laster ist eine Unwissenheit; die Feigheit ein Irrtum in der Wertschätzung des Todes, der entweder etwas Gutes, oder schlimmsten Falles etwas Gleichgiltiges ist; der Unmäßige irrt, indem er den augenblicklichen Genuß nicht abschätzt auf den zukünftigen Schmerz. Nur der Weise kann mit Bewußtsein tugendhaft sein, ohne Weisheit ist er dem Zufall preisgegeben, er ist sich selbst auch in seiner Tugend unberechenbar, unkontrollierbar. Niemand wird das Übel suchen, wenn er es kennt, denn des Menschen Natur ist es, das Gute zu suchen und das Übel zu scheuen.

Die Tugend aber, eben weil sie mit dem wahren Wissen, dem Wissen von des Menschen Natur und seinen Bedürfnissen zusammenfällt, ist eine allgemeine, sie ist ein Gesetz, das allen Menschen gegeben ist und alle umfaßt. In ihr

verbindet sich der Einzelmensch durch das begriffliche Wissen wahrhaft mit der Gattung, so daß jede Tugend zugleich Bürgertugend ist, Gemeinsinn, Liebe zum Volk und Vaterland. Aber diese Liebe muß selbst eine tugendhafte sein, sie hat ihr höheres Gesetz an der Einsicht in das, was die Tugend des Menschen befördert, sie ist eins mit der Liebe zur Gerechtigkeit und Wahrheit und allem, was dem Ganzen dient; auch die Politik ist Ethik, das Ziel des Staatslebens ist ein sittliches, und deshalb kann auch das Fundament des Staatslebens nur ein sittliches sein. Verläßt der Staat dieses Fundament, so ist es Pflicht des Philosophen, der Tugend in seiner Person zum Siege zu verhelfen gegen den Staat; das ist der wahre Patriotismus des Philosophen, daß er überall das Wohl der Polis vertritt, und das Wohl der Polis besteht in der Tüchtigkeit ihrer Bürger, in der Einsicht des Volkes in das, was dem Vaterlande dient.

So hat Sokrates mit seiner Begriffswissenschaft nicht nur eine neue Methode des Denkens bezweckt, er hat der Lebensführung einen neuen Halt gegeben, ein neues Ziel gesteckt. Wie die Sophisten, ist auch er von dem Menschen ausgegangen und der Thätigkeit des menschlichen Denkens. Die Persönlichkeit ist ihm der Ausgangspunkt und Träger alles Lebens, nicht der metaphysische Nus und der ebenso metaphysische Demos. Aber das menschliche Subjekt hat nach Sokrates in seiner Fähigkeit, allgemeine Begriffe zu bilden, den Weg zu einer objektiven Wahrheit gefunden, und weil diese Wahrheit eine menschliche ist, ist sie auch eine ethische. Das Subjekt lebt nicht, um das Volksinteresse seiner Willkür dienstbar zu machen, durch Überredungskünste sich und die eigene Person und Partei im Staate obenauf zu bringen,

ſondern um den Edelſinn und Gemeinſinn zu fördern, die Einſicht in die objektiven Geſetze des ſittlichen Lebens bei allen Bürgern zu wecken. Mit anderen Worten: während die Sophiſtik den individuellen Menſchen mit ſeinen Trieben und Neigungen und Intereſſen in der vollen Willkür ſeines Weſens dem alten Glauben an die allgemeine Volksvernunft gegenüberſtellt, predigt Sokrates das ſoziale Individuum, den Menſchen, der ebenfalls einer die Perſönlichkeit verſchlingenden Staatsomnipotenz ſich entrückt weiß, aber nur, um aus dem Begriff ſeiner Perſönlichkeit heraus eine neue, allgemein giltige und doch freie, weil humane Lebensordnung für den Staat zu gewinnen. So lebt in Sokrates das Ideal ſeiner Jugendzeit, der Genius des Perikles, in deſſen Hauſe er zuerſt zu geiſtigem Leben erwacht war, weiter, nur hat dieſes Ideal jetzt nicht mehr einen metaphyſiſchen Lebensgrund, ſondern einen ethiſchen, humanen, es iſt, um einen Schulausdruck zu gebrauchen, nicht mehr deduktiv gewonnen, ſondern induktiv entwickelt, es iſt der Erfahrung entnommen, an der Erfahrung gemeſſen.

Wenn für alle bahnbrechenden reformatoriſchen Lehren der Menſch, der hinter dieſen Lehren ſteht, von ausſchlaggebender Bedeutung iſt, ſo erhält die ganz und gar auf den Menſchen aufgebaute Philoſophie des Sokrates erſt durch die Perſönlichkeit des Philoſophen ihre wahre Deutung. Wie der Mann mit der Silengeſtalt eine Zaubergewalt über alle ausgeübt, die in den Bannkreis ſeines Geiſtes gerieten, davon giebt uns die nüchterne, realiſtiſche Darſtellung, die Xenophon in den Denkwürdigkeiten von dem Lebensbilde des Meiſters gegeben, eine noch zuverläſſigere Kunde als die idealiſierende, dichteriſch verklärende Weiſe des Plato. Die

Schlichtheit, mit der Xenophon am Schluß den Eindruck, den Sokrates auf ihn gemacht, schildert, mag für sich selber reden: „Wer ihn kannte, wie er war, und wer nach Tugend strebte, der fühlt noch jetzt in sich die lebhafteste Sehnsucht nach ihm, weil er der kräftigste Beistand auf dem Wege der Tugend ist. Wie ich seinen Geist und seinen Charakter geschildert, schien mir besonders seine Frömmigkeit, die ihn nichts ohne die Zustimmung der Götter thun ließ, seine Gerechtigkeit, nach der er keinem auch nur im geringsten schadete, vielmehr allen, die mit ihm Umgang hatten, die größten Dienste erwies, seine Selbstbeherrschung, die ihn nie das Angenehme dem Besseren den Vorrang geben ließ, seine durchdringende Einsicht, mit der er niemals in der Entscheidung, was besser oder schlechter sei, irrte, auch niemanden zu der Erkenntnis dieser Dinge bedurfte als sich selbst, und wie er die Fähigkeit besaß, seine Gedanken anderen mitzuteilen und die Begriffe scharf zu bestimmen, sowie auch andere darin zu prüfen, und wenn sie irrten, zu überführen und sie auf den Weg der Tugend, des Schönen und des Guten zu leiten — so schien mir sein Geist und Charakter das Musterbild des besten und glücklichsten Mannes zu sein. Und wer dies bezweifeln sollte, der möge hiermit den Charakter eines anderen vergleichen und darnach sein Urteil abgeben."

Die Lehre des Sokrates war der angemessenste Ausdruck seines Lebens. Wie er nur denjenigen Gedanken Wert zuerkannte, die der Mensch durch Selbstdenken gefunden, so ist die Frage, welche Männer er seine Vorläufer und Lehrer zu nennen habe, gleichgiltig. Auch was er von anderen gelernt haben möchte, hat er doch immer erst durch

eigene Prüfung sich angeeignet. Auch äußerlich bleibt für eine Abhängigkeit von einer philosophischen Schule kein Raum in seinem Leben. Der Sohn eines Bildhauers und einer Hebamme, 470 geboren, soll er von Kriton in einer Werkstatt entdeckt und aus derselben dem philosophischen Leben zugeführt worden sein. Er nennt die berühmtesten Sophisten und sagt, er habe für den Unterricht derselben sein Geld verschwendet, aber er konnte von ihnen nur lernen, wie man die Philosophie nicht treiben dürfe, in Bezug auf seine Philosophie war er auf seinen eigenen Kopf angewiesen. Wenn er Wissen und Tugend, Einsicht und Können in seiner Philosophie auf das engste mit einander verbindet, so zeigt er in der Praxis seines Lebens eine geistige Kraft, die überall die Herrschaft über den ganzen Menschen sich errungen und ihn von allen Mächten, die den Menschen sich selber untreu machen können, unabhängig gemacht hat. In drei Schlachten hat er durch Tapferkeit sich ausgezeichnet. Nach dem Zeugnis des Alkibiades that es dem Sokrates niemand gleich in der Ertragung von Strapazen, namentlich von Hunger und Kälte. Aber derselbe Sokrates übertraf auch alle an Genußfähigkeit, und wenn er einmal gezwungen war, in fröhlicher Gesellschaft zu zechen, so kam der jonische Grieche in ihm zu seinem vollen Rechte. Und doch bekennt Alkibiades, daß niemand den Sokrates jemals betrunken gesehen habe. Bekannt ist die Schlußszene aus Platos Symposion. Nach einer Nacht, die die Freunde in Gesprächen über den Eros durchzecht haben, ist zuletzt das Gros der Gesellschaft, vom Weine überwältigt, eingeschlafen. Da findet der Erzähler des Gespräches, als er gegen Morgen erwacht, den Sokrates ganz frisch vor einem großem Humpen, mit zwei

anwesenden Dichtern ein geistvolles Gespräch über das Thema führend, daß der echte Dichter sich ebenso auf die Tragödie wie auf die Komödie verstehen müsse. Die Gerechtigkeit, die er zur Grundlage jeder Bürgertugend macht, ist ihm selbst in Fleisch und Blut übergegangen. Er vertritt das Recht ebenso mannhaft gegen die dreißig Tyrannen, die ihm einen ungesetzlichen Befehl geben wollen, wie er als Epistates sich weigert, eine ungesetzliche richterliche Abstimmung vorzunehmen. Er erklärt, er sei dazu da, das Recht zu pflegen, nicht das Unrecht. So gehorcht er unbedingt der Stimme des Gottes, die in seiner Brust zu ihm redet, seinem Dämonion. Die auf Grund seiner Einsicht gewonnene Lebenserfahrung gilt ihm als eine göttliche Macht, die im gegebenen Falle ihr energisches Veto gegen Entschlüsse, die derselben zuwider laufen würden, erhebt. Im übrigen überläßt er es den Göttern, daß sie ihm einfach geben, was gut ist, da ja die Götter am besten wüßten, was gut sei. Von denjenigen dagegen, die um Gold, Silber, Herrschergewalt oder dergleichen bitten, urteilt er, sie bäten um nichts Besseres, als wenn sie um ein Spiel mit Würfeln, eine Schlacht oder sonst etwas von dem bitten würden, dessen Ausgang sich durchaus nicht voraussehen ließe.

Die geistige Überlegenheit und Größe des Mannes tritt aber am imponierendsten zu Tage in seinem Prozeß und bei seiner Hinrichtung. Die durch Thrasybul wiederhergestellte athenische Demokratie hatte für einen Sokrates so wenig Verständnis wie die dreißig Tyrannen vorher nur hätten beweisen können, ja die Reaktion einer Partei gegen die aus ihr selbst sich ergebenden Konsequenzen erwies sich, wie immer, auch in Athen rücksichtsloser,

bösartiger als eine direkt entgegengesetzte Partei sich hätte erweisen können. In Sokrates klagte die Demokratie ihren eigenen guten Genius an, der ihr als ihr böses Gewissen gegenübertrat. Der ganze Prozeß ist nur als ein politischer Akt verständlich, er ist die aktenmäßige Bestätigung dafür, daß die griechische Philosophie durchaus als eine Erscheinung des politischen Lebens beurteilt werden muß. Daß Sokrates die Jugend verführe und die Götter leugne, ist in der Sprache des athenischen Staatsrechts nichts anderes als der Ausdruck des Gedankens, daß die reaktionäre Demokratie in dem durch Sokrates proklamierten Rechte des ethischen, des sozialen Individuums eine Gefährdung ihres politischen Ausbeutesystems erblicke; der Prozeß des Sokrates dokumentiert nur die Unvereinbarkeit der politischen Selbstsucht mit dem sozialen Gemeinsinn. Sokrates mußte in diesem Kampfe das Feld räumen, aber der Besiegte ist doch der Sieger geblieben, nicht nur in der Geschichte, die zu seiner Idee sich bekennt, sondern auch persönlich in dem Martyrium, das nicht einmal diesen Namen verdient, weil sein Tod den höchsten Triumph seiner Philosophie bedeutet. So hat noch nie ein Gerichteter zu seinen Richtern gesprochen wie Sokrates. Nach menschlicher Berechnung hätte Sokrates der Todesstrafe entgehen können, wenn er dem athenischen Brauche entsprechend sich in dem Antrage für seine Strafabmessung an das Mitleid seiner Richter, die nur mit geringer Majorität das Schuldig gesprochen, gewandt hätte. Aber als er statt Strafe zu beantragen, sich vielmehr für würdig erklärte, als ein um den Staat wohlverdienter Mann im Staatsgebäude gespeist zu werden, und dann nur eine lächerlich kleine Geldsumme als

Sühne anbot, wurde dieſe Todesſtrafe mit großer Majorität über ihn verhängt. Da wandelte ſich die ſokratiſche Ironie in bitteren Ernſt: „Die Schwierigkeit, ihr Männer, iſt nicht, dem Tode zu entgehen, ſondern der Schlechtigkeit, denn ſie iſt viel ſchneller als der Tod ... Jetzt gehe ich hin und bin von euch der Strafe des Todes ſchuldig gefunden; meine Ankläger aber ſind von der Wahrheit der Unwürdigkeit und Ungerechtigkeit ſchuldig erklärt worden, und ich unterziehe mich meiner Strafe, wie ſie ſich der ihrigen ... Ich behaupte, ihr Männer, die ihr mich hinrichtet, es wird ſogleich nach meinem Tode eine weit ſchwerere Strafe über euch kommen als die, mit welcher ihr mich getötet habt. Denn jetzt habt ihr das gethan in der Meinung, nun der Rechenſchaft über euer Leben enthoben zu ſein. Ich behaupte aber, daß die Sache ganz anders für euch kommen wird: es werden mehrere aufſtehen, die euch zur Rechenſchaft ziehen, die ich bisher zurückgehalten, und die ihr gar nicht bemerkt habt. Und wenn ihr denkt, durch Hinrichtungen dem wehren zu können, daß euch jemand tadle, ſo oft ihr Unrecht thut, ſo bedenkt ihr das ſehr ſchlecht. Denn euch der Sache ſo zu entledigen, iſt weder ausführbar noch edel ... Nun iſt es jedoch Zeit, daß wir gehen; ich, um zu ſterben, ihr, um zu leben. Wer aber von uns beiden zu dem beſſeren Geſchäft hingehe, das iſt allen verborgen außer dem Gotte.“ Da während der Feſtgeſandtſchaft, die die Athener dem Andenken des Theſeus zu Ehren nach Delos ſchickten, Todesurteile nicht vollſtreckt werden durften, ſo verzögerte ſich die Hinrichtung des Sokrates um mehrere Wochen, während welcher Zeit Sokrates im Gefängnis gehalten wurde, doch ſo, daß die Freunde und Angehörigen Zutritt zu ihm hatten.

In gewohnter Weiſe, als wenn kein Urteilsſpruch gefällt wäre, widmete Sokrates dieſe ihm gewordene Friſt der Belehrung über die Fragen, die auch ſonſt im Mittelpunkte ſeiner Philoſophie geſtanden. Als endlich das Schiff mit dem Opferzuge von Kreta zurückgekehrt war, war der Tag der Hinrichtung gekommen, für welchen Plato im Phädo ein ewiges Gedächtnis geſchaffen. Das Geſpräch dieſes letzten Tages iſt der Unſterblichkeit der Seele gewidmet. Wenn auch die Beweisführung der einzelnen Gedanken in dieſem Geſpräch unverkennbar platoniſche Gedankengänge darſtellt, ſo iſt doch die Schilderung der Todesſtunde des Meiſters ohne Zweifel der Wirklichkeit entnommen. Als die Sonne zum Untergang ſich neigte, und Sokrates von ſeiner Frau und ſeinen beiden Söhnen Abſchied genommen, trat der Diener der elf Magiſtratsperſonen herein, ſtellte ſich neben Sokrates und ſagte: „O Sokrates, ich bemerke bei dir nicht, was ich bei anderen bemerkt habe, nämlich daß ſie böſe auf mich ſind und mich verfluchen, wenn ich ihnen auf Befehl der Obrigkeit verkündige, daß ſie das Gift trinken müſſen. Im Gegenteil, ich finde, daß du in dieſem Augenblick der edelmütigſte, mildeſte und beſte von allen biſt, die jemals hierher gekommen ſind; und daher bin ich auch überzeugt, daß du nicht mir, ſondern denen zürneſt, die an deiner jetzigen Lage ſchuld ſind. Du weißt, wen ich meine. Jetzt alſo leb wohl und ſuche dieſe Notwendigkeit ſo leicht als möglich zu ertragen.“ Dabei brach er in Thränen aus, wandte ſich weg und ging fort. Kriton möchte die Stunde des Abſchieds noch hinausſchieben ſo lange als möglich. Er erinnert daran, daß die Sonne noch nicht völlig untergegangen ſei, daß es öfters vorkomme, daß Verurteilte auch nach

Sonnenuntergang erſt geſtorben ſeien, nachdem ſie noch einmal gut gegeſſen und getrunken hätten. Aber Sokrates will von ſolchem Feilſchen um einige Augenblicke des Lebens nichts wiſſen. Dann, ſo geht die Erzählung weiter, gab Kriton dem Knaben, der neben ihm ſtand, das Zeichen. Der Knabe ging. Als er eine Zeitlang fort geweſen, kam er wieder und brachte die Perſon mit, welche das Gift eingeben ſollte und es richtig zubereitet in einem Becher brachte. Als Sokrates ihn gewahr wurde, ſagte er: „Gut, mein Freund, aber was muß man damit thun? denn du verſtehſt dich auf dieſe Sache.“ „Du brauchſt,“ ſagte jener, „weiter nichts zu thun, als nach dem Trunke umherzugehen, bis du eine Schwere in den Füßen fühlſt und dich dann hinzulegen. So ſollſt du es machen.“ Nun nahm Sokrates ihm den Becher ab, und wirklich ganz heiter. Er zitterte nicht, veränderte die Farbe nicht, ſondern ſah den Mann, wie er es zu thun pflegte, mit großen Augen an: „Was meinſt du von dieſem Tranke? Iſt es geſetzlich erlaubt, den Göttern davon eine Spende zu opfern oder nicht?“ „Wir preſſen nur ſoviel aus, o Sokrates,“ erwiderte er, „als wir für hinreichend halten.“ „Ich verſtehe,“ ſagte Sokrates, „aber es wird doch geſetzlich und geziemend ſein, zu den Göttern zu beten, daß meine Reiſe von hier nach dort glücklich von Statten gehen möge, und ich bitte ſie, mir dieſes zu gewähren.“ Hier ſchloß er ſeine Rede und trank ſogleich das Gift ſehr leicht und munter. „So lange hatten ſich nun die meiſten von uns ziemlich gehalten und nicht geweint. Als wir ihn aber trinken ſahen, und daß er getrunken hatte, konnten wir unſere Thränen nicht länger zurückhalten. Mir floſſen ſie, ſo ſehr ich ſie auch zu unterdrücken ſuchte, in

Strömen. So hüllte ich mich in meinen Mantel und beklagte mein Unglück. Ich weinte wirklich nicht um ihn, sondern um mein eigenes Schicksal, denn ich dachte daran, welch einen Freund ich verlieren sollte. Aber Kriton, der seine Thränen nicht zurückhalten konnte, mußte vor mir aufstehen, und Apollodor, der die ganze Zeit über schon vorher unaufhörlich geweint hatte, schluchzte nun laut, womit er alle, die zugegen waren, ansteckte, außer Sokrates. Als Sokrates dies sah, rief er aus: „„Was thut ihr, ihr Trefflichen? Denn in der That, gerade deshalb schickte ich die Frauen fort, damit sie nicht eine solche Störung machen sollten. Denn ich habe gehört, es schicke sich, unter guten Vorbedeutungen zu sterben. Seid also still und faßt euch!““ Bei diesen Worten erröteten wir und hielten unsere Thränen zurück.“ — Der Tod kündet sein Herannahen in der von dem Manne, der das Gift gebracht, gemeldeten Weise. Da ruft Sokrates die letzten Worte: „O Kriton, wir sind dem Asklepios noch einen Hahn schuldig; trage dieses Opfer ab und versäume es nicht.“ Nachdem der Tod eingetreten, schließt Kriton dem Verstorbenen Augen und Mund, und Phädo endigt seinen Bericht mit den Worten: „Dies war das letzte Ende unseres Freundes, eines Mannes, der nach meiner Meinung der beste von allen war, die wir damals kannten, und dabei der verständigste und gerechteste.“ —

VI. Die Philosophie der inneren Wirren.

Plato.

Hebräische Prophetie und griechische Philosophie, so verschieden beide Geistesmächte auf den ersten Blick auch erscheinen mögen, lassen doch bei näherer Betrachtung sehr wesentliche Ähnlichkeiten erkennen. Die Ähnlichkeit liegt zunächst in den politischen und sozialen Verhältnissen, unter denen beide erwachsen sind. In Palästina wie in Hellas haben wir eine Reihe von ethnographisch verwandten Stämmen unter der wechselnden Hegemonie der hervorragenderen Stämme, die nach einer politischen Einheit ringen und dieselbe doch nicht finden können, sich vielmehr zuletzt in Stammeshader gegenseitig zerfleischen und aufreiben. In beiden Völkerschaften treffen wir scharfe soziale Gegensätze: eine alte agrarische Bevölkerung, die von einer neuen handelspolitischen Generation überflügelt und aus ihren wirtschaftlich unhaltbar gewordenen Positionen verdrängt wird, und hier wie dort fehlt eine starke politische Gewalt, die die sozialen Gegensätze zusammenzuhalten und einer höheren sozialen Entwicklung entgegenzuführen vermocht hätte. In Palästina wie in Griechenland übernehmen dann in Ermangelung

dieſer politiſchen Gewalt geiſtige Mächte die Führung des Volkslebens, die freilich den realen Mächten gegenüber ihre Ohnmacht erweiſen, dabei aber geiſtige Gebilde hervorbringen, die auch bei dem politiſchen Zuſammenbruch der Völker den kommenden Zeiten als eine wertvolle, ja unvergängliche Erbſchaft vermacht werden. Die im engeren Sinne ſogenannte hebräiſche Prophetie beginnt in Amos ihren Kampf gegen Bodenwucher und händleriſche Ausbeutung der wirtſchaftlich ſchwächeren Teile der Nation, und ſie findet bei dieſem Kampf den ſtärkſten Widerſacher an jenem älteren Prophetismus, der in der Entartung des nach Salomo ins Land gedrungenen Reichtums gemeinſame Sache mit den das Recht beugenden Gewalten gemacht und ſeine Orakel und Rechtsſprüche als einträgliche Geſchäfts- und Erwerbsquelle behandelt hat. In den wechſelnden Geſchicken des Volkslebens nehmen dieſe prophetiſchen Reformbeſtrebungen ſchließlich eine feſte Geſtalt an in der jeſajaniſchen deuteronomiſtiſchen Geſetzgebung unter Joſia, in der konkreten Ausgeſtaltung eines Idealſtaates, in welchem Jahwe allein Herr und König, ſein Recht und Geſetz die einzige Richtſchnur alles Lebens ſein ſollte, die Idee einer Theokratie, die, weil dieſelbe in der bald erfolgenden Zerſtörung des Reiches keinen wirklichen Boden in der Geſchichte mehr fand, als meſſianiſcher Glaube und meſſianiſche Hoffnung das Zukunftsideal der Juden bildete. Was in Paläſtina die jeſajaniſche Geſetzgebung, das verſucht in Griechenland die Reformphiloſophie des Sokrates und Plato. Auch dieſe Philoſophie beginnt mit einem Proteſt gegen die Entartung, von der die ältere Philoſophie in dem Entwicklungsgange der atheniſchen Demokratie ergriffen war, mit dem Proteſt gegen die Sophiſtik,

die wie die Pseudoprophetie in Israel geistige Faktoren als Handelsartikel verwertet hatte. Auch hier wird aus der Unmöglichkeit einer Reform der wirklichen Verhältnisse ein Zukunftsglaube, ein Staatsideal, welches sich für die Wirklichkeit gerade so undurchführbar erweist, wie dasjenige des deuteronomistischen Prophetismus. Aber die Sprache der Philosophie ist eben eine andere als die der Religion, sie ist diejenige des Gedankens im Unterschiede von der der Empfindung und der Phantasie. Deshalb schafft in der Philosophie der Verstand eine systematische Einheit seines Lebensbildes, während die Prophetie ihr Ideal mit den Kräften des Gemütes und des frommen Glaubens weiterbildet. Zuletzt werden aber jüdischer Messianismus und platonischer Idealismus so geistesverwandt, daß alexandrinische Schriftgelehrte behaupten, Plato sei ein Schüler des Moses. So unsinnig eine solche Behauptung auch vor dem Forum der Geschichte sein mag, die nachfolgende, in der christlichen Theologie vollzogene Verschmelzung von prophetischer und philosophischer Denkweise wäre undenkbar, wenn nicht von Hause aus dasselbe Lebensinteresse in beiden zur Geltung gekommen wäre.

Sokrates hatte den neuen Menschen, den wahren Philosophen entdeckt, den Wissenden, der aus seinem Nichtwissen heraus sich durch eigene Gedankenarbeit und Selbsterkenntnis zu bewußter Bürgertugend gebildet. Dieser sokratische Mensch unterschied sich von dem herkömmlichen Menschen dadurch, daß alle seine Thätigkeit innerhalb der Polis auf ein klares Bewußtsein, auf ein induktives, begriffliches Denken gegründet sein sollte, und er unterschied sich von dem zeitgenössischen Sophisten dadurch, daß er nicht dem persönlichen Vorteil oder Ehrgeiz, sondern dem Gemeinsinn, dem Demos lebte,

daß er als individueller Mensch doch zugleich der soziale Mensch, der Bürger sein sollte. Diesen sokratischen Menschen trägt Plato in sich, deshalb kann er in fast allen seinen Dialogen, in denen er seine eigene Gedankenwelt entwickelt, doch den Sokrates zum Träger dieser Gedanken machen, in der Kunstform der Dichtung doch die Wahrheit aussprechend, daß Sokrates sein geistiger Vater gewesen, dem er das Beste, was er als geistiges Leben in sich getragen, verdankt. Aber Plato lebt weiter als Sokrates, und in den 50 Jahren, die er den Meister überdauert, wächst ihm auch der sokratische Mensch unter den Händen, sodaß hier einmal der Jünger größer geworden ist als der Meister.

Nach dem Sturz der 30 Tyrannen im Jahre 403 versuchte die wiederhergestellte Demokratie zwar zunächst, den ärgsten Ausschreitungen der Geschäftspolitik das Handwerk zu erschweren, aber die allgemeine Gier nach den Staatsgeldern ließ sich nicht mehr unterdrücken, der nationale Gedanke hatte im peloponnesischen Kriege seine zusammenhaltende Kraft eingebüßt, griechische Söldnerheere bildeten schon die eigentliche Hausmacht des ehemaligen Erbfeindes der Nation und infizierten den griechischen Geist mit der furchtbaren Korruption und Habsucht des persischen Hofes. „Ehemals", so klagt Demosthenes gegen das Lebensende Platos, „war alles, was dem Staate angehörte, reich und glänzend, die öffentlichen Gebäude und Denkmale waren so großartig und prachtvoll, daß sie ewig denkwürdig bleiben; aber unter den einzelnen Bürgern zeichnete sich öffentlich keiner vor dem anderen aus, die Privatwohnungen eines Miltiades und Themistokles und aller übrigen großen Männer waren durchaus nicht schöner und ansehnlicher als die ihrer Mit-

bürger. Jetzt aber giebt es Staatsmänner, deren Privatwohnungen viele öffentliche Gebäude an Pracht überbieten, was dagegen jetzt von Staatswegen gebaut wird, ist so unbedeutend und ärmlich, daß man sich schämen muß davon zu reden." Die Retter des Vaterlandes aus der Not der persischen Invasion hatte das Volk in seinen Liedern und Bildern verherrlicht, aber die Ehren mehrten sich, je wohlfeiler sie erworben waren, und die Statuen wuchsen wie Pilze aus der Erde, um das Andenken eines obskuren Helden zu feiern. So gründlich hat die Demokratie mit allen früheren Traditionen und Besitzverhältnissen aufgeräumt, daß Charmides, ein durch die politische Entwicklung Athens verarmter Eupatride, im Symposion Platos mit einem gewissen Galgenhumor das Glück seiner Armut zu preisen unternimmt: „Als ich reich war, war ich dem Volke tributpflichtig, und heute, wo ich nichts habe, ist der Staat mir abgabepflichtig und ernährt mich." Und die radikale Demokratie erscheint doch nur als der geschichtliche Ausläufer einer politischen Entwicklung, die in der Timokratie den ersten Riß der Streit- und Ehrliebe in die Harmonie des Staatsganzen gebracht, dann in der Oligarchie den Reichtum zum Träger der politischen Gewalt gemacht hat. Die Liebe zu Erwerb und Geld, einmal entflammt, hat dann den Gegensatz von Reich und Arm geschaffen, der zuletzt das Proletariat zum Kampf gegen den Besitz herausgefordert und mit dem Siege des Proletariats die Plutokratie in eine Demokratie verwandelt hat. Mußte diese Wandlung der Dinge, die Plato im achten Buche der Republik mit seiner Beobachtungsgabe darstellt, in einem so vornehmen Geiste wie Plato, der außerdem durch seine Abstammung dem Kreise

der älteſten und beſten Ariſtokratie angehörte, einen unüberwindlichen Widerwillen gegen das demokratiſche Regime erwecken, das ihm durchweg nur als ein Mittel zur Verallgemeinerung der Geldgier und der Auflöſung der Staatseinheit erſcheint, ſo bieten ihm dagegen ſeine erſt nach der Hinrichtung des Sokrates unternommenen mehr als halb unfreiwilligen Reiſen nach Unteritalien und Sizilien reichlich Gelegenheit, ſich das direkte Gegenteil der Demokratie, die Einzelherrſchaft, etwas genauer in der Nähe anzuſehen. In Syrakus hatte Dionys als Selbſtherrſcher ſeinen Thron mit dem Nimbus künſtleriſchen und wiſſenſchaftlichen Glanzes zu umgeben gewußt, und Plato glaubte in der Einfalt ſeines ideal geſinnten Gemüts, der Tyrann, der anfangs in Plato einen neuen Stern an ſeinem Hofe willkommen geheißen, werde die politiſchen Reformgedanken, die die Seele des Philoſophen ganz und gar erfüllten, zur praktiſchen Grundlage einer Idealregierung in Syrakus machen. Aber faſt wäre dem Philoſophen ſein Optimismus teuer zu ſtehen gekommen. Der Selbſtherrſcher von Syrakus dachte nicht daran, ſich ſeine Zirkel durch Plato ſtören zu laſſen, er ließ den unbequem werdenden Philoſophen verhaften und als Kriegsgefangenen auf ein ſpartaniſches Schiff bringen, und wenn nicht ein Freund das Löſegeld gezahlt hätte, ſo würde Plato ſeinen philoſophiſchen Idealismus mit der Sklaverei bezahlt haben. Als dann Plato ſpäter noch zweimal einen ähnlichen Verſuch, praktiſche Politik zu treiben, unternommen und dabei ziemlich ähnliche Erfahrungen gemacht hatte, war damit auch die Hoffnung, welche Plato auf die letzte zu ſeiner Zeit noch mögliche Staatsform, die Monarchie, geſetzt hatte, geſcheitert. Aber wie die hebräiſche Prophetie nach den Miß-

erfolgen ihrer vielen Reformversuche sich in den messianischen Gedanken geflüchtet, so reift Plato an den Widersprüchen des wirklichen Lebens zu jenem philosophischen Idealismus, in dem er alles, was im Geistesleben der Griechen noch lebendig war, auf sokratischer Grundlage zu einem Ganzen zusammengeschlossen und zu seiner Philosophie verarbeitet hat. Auf seinen sizilischen Reisen, auf denen er auch nach Nordafrika, Ägypten, Unteritalien gekommen, hat er die Gelegenheit gefunden, die politischen Ideale und philosophischen Ideen der vorsokratischen Philosophen, namentlich der Eleaten und der Pythogoräer genauer kennen zu lernen. Er ist mit jenen orphischen Sekten in nähere Berührung gekommen, die in religiöser Symbolik und theosophischer Mystik der in der Welt der Wirklichkeit unbefriedigten und leidenden Menschenseele den Trost ihrer Heilung und Reinigung zu geben versprachen, indem sie der Seele eine endlose Dauer und ewige Wanderung in Aussicht stellten. In einer genauen Kenntnis der Mathematik, die er sich ebenfalls auf diesen Reisen angeeignet, und in der er später als Meister erscheint, hat er seinen Geist an der formalen Gesetzmäßigkeit des Denkens gebildet, die ihm das Chaos der Welt als ein Abbild des Gedankens erscheinen läßt.

So entsteht nun das, was wir die platonische Ideenlehre zu nennen pflegen: ein Gedankengebäude von einer das Maß des Menschlichen fast überragenden Größe und einem Jahrtausende der Entwicklung in sich zusammenschließenden Universalismus. Aber nichts wäre verfehlter, als wenn wir in dieser Ideenlehre das Ergebnis einer müßigen philosophischen Spekulation, oder den Ausfluß eines abstrakten Wissenstriebes erblicken wollten. Diese

Lehre ist ganz und gar nur verständlich als der vulkanische Ausbruch einer an der Wirklichkeit zu Schanden gewordenen und doch an ihr nicht verzweifelnden Feuerseele, als die Schöpfung eines vom Heißhunger nach Leben ergriffenen Menschengeistes, der, um sich nicht selbst in Todesqualen zu verzehren, eine neue Welt aus sich gestaltet, die auch in den Wonneschauern ihres Lebens noch die Riesenkraft des Schmerzes nachempfinden läßt, unter dem sie geboren wurde. So allein wird die vielfache Verwendung sei es vorgefundener, sei es selbstgeschaffener Mythen verständlich, die auch in der abgeklärten dialogischen Form der Darstellung noch die nachzitternden starken seelischen Impulse erkennen lassen.

Wenn der Staat einen zu spröden Stoff darbot, um aus demselben ein Gebilde zu schaffen, wie es im Herzen des Philosophen lebte, so bot dafür die freie Vereinigung von Männern, die für das gleiche Ideal begeistert waren, ein vorläufiges Asyl, in welches das Ideal sich retten, wo es doch seinen bescheidenen Platz auf der Erde finden konnte. Hatte Sokrates zu einer solchen Gemeinde der Philosophen den Grund gelegt, indem er die weisheitliebenden Männer und Jünglinge zu dialektischen Übungen um sich versammelte, so schuf Plato, wahrscheinlich nach seiner ersten sizilischen Reise, aus dieser noch ganz und gar losen Gemeinschaft eine philosophische Organisation, die ihren konkreten Mittelpunkt in dem Haine des Akademos besaß, die Akademie. Während in der wirklichen Polis die Leidenschaften und Begierden regieren, und das Gold alles blendet, soll hier, in dieser Polis der Philosophen, nur eine Macht die Menschen beseelen und leiten: die reine Liebe zur Weisheit, die kein anderes Interesse kennt als sich selbst, keinen Lohn sucht als

die Freude und das Glück, das sie in sich trägt. Das ist die platonische Liebe, der Eros, das festeste Band der Gemeinschaft wahrer Philosophen, der edelste Ausdruck einer Seelenfreundschaft, in der der Mensch dem Menschen den höchsten Liebesdienst leistet, den es giebt, den Helferdienst im Streben nach Wahrheit und Einsicht. Im Phädrus und Symposion giebt Plato das künstlerisch verklärte Bild dieser von allen sinnlichen Beimischungen befreiten Liebe, zugleich den eigentlichen Schlüssel zu den verborgensten Tiefen seines eigenen Geisteslebens. Im platonischen Eros kulminieren alle edleren Menschenkräfte, er ist der geistige Urtrieb des Menschen, künstlerisch und wissenschaftlich, ethisch und religiös zugleich. Wie in der Akademie vor allem der Kultus des apollinischen Gottes gepflegt wurde, so lag über dem ganzen Zusammenleben der Weisheitsfreunde in der Akademie eine religiöse Weihe, die alle ihre Übungen, die dialektischen ebenso wie die musischen und gymnastischen zu einem täglichen Gottesdienste für Apoll gestaltete. Aber wie die Akademie eine Bewahrung der Seelen in der durch Begierden beherrschten Welt bedeutete, so konnte auch das Ziel, das diese Akademiker erstrebten, nur außerhalb dieser Welt zu suchen sein. Eine reine, uninteressierte Liebe zu den Dingen, die wir sinnlich wahrnehmen, giebt es nicht. In der sinnlichen Wahrnehmung selbst liegt ein Reiz, der uns freudvoll oder leidvoll, oder auch in beider Weise abwechselnd erregt, uns gefangen hält im Banne der wechselnden Stimmung. Und da der Dinge, die die Sinne uns zeigen, unendlich viele sind, so kann die Seele bei ihnen nie zur Ruhe kommen, sie wird hin- und hergezerrt zwischen der Betrachtung dieses Vielen und bedarf, um ihrer selbst willen, einer Kraft,

die ſie über das Viele erhebt zur Betrachtung des Einen, das in dem Vielen ſich darſtellt. Aber hatte nicht Sokrates gezeigt, wie der denkende Geiſt aus der Vielheit der ſich wandelnden Wahrnehmungen den feſten und allgemeinen Begriff zu bilden im Stande ſei, den Begriff einer Gattung, in welchem alle einzelnen zu ihm gehörigen Dinge ihre gemeinſamen Merkmale, ihre dem Verſtande erfaßbare Wahrheit enthalten finden? Und hatten nicht die Eleaten die Wirklichkeit des Einen, des Weſentlichen gegenüber der Unwirklichkeit deſſen, was die Sinne uns zeigen, gelehrt? So verſchmilzt nun Plato die Welt der ſokratiſchen Begriffe mit derjenigen des eleatiſchen Seins: die Begriffe ſelbſt ſind das Seiende, das Weſentliche, das wahrhaft Exiſtierende. Und weil die Begriffe erſt das Wirkliche begreiflich machen, weil der Gedanke an ihnen ſein Maß findet, nach dem er die Einzeldinge beſtimmt und benennt, ſo werden die Begriffe bei Plato die Ideen, das heißt, die Urbilder deſſen, was die Sinne wahrnehmen, es entſteht bei Plato eine neue, eine zweite Welt, in der dieſe Urbilder ihre Exiſtenz haben. Dieſe Welt kann gegenüber der ſichtbaren nur die unſichtbare Welt ſein, die aber trotz dieſer Unſichtbarkeit, ja gerade wegen derſelben, doch eine wahrhaft daſeiende Welt iſt. Wir ſehen hier Tiſche, Betten, aber niemals den Begriff Tiſch oder Bett, niemals ein Etwas, das weder dieſes noch jenes dieſer Dinge iſt, ſondern alle die Merkmale enthält, durch die ein Ding hier zum Tiſch oder Bett wird. Dieſes Etwas exiſtiert aber in der unſichtbaren Welt als das Urbild aller Tiſche oder Betten, wie ebenſo die Urbilder aller anderen Dinge, der lebloſen wie der lebendigen bis hinauf zum Menſchen in dieſer unſichtbaren Welt ſich finden. Wir ſehen

hier einzelne Schönheiten, Dinge, die etwas von Schönheit an sich tragen; wir sehen Dinge, die wir vergleichen, die also etwas Gleiches an sich haben. Aber die Schönheit und Gleichheit selbst sehen wir nicht, die ist nicht von dieser Welt, sie lebt als ewige Idee in der unsichtbaren Welt. Wir finden hier einzelne Tugenden, Stückwerke des Guten, nach dem wir streben, an dessen Vorhandensein wir uns erfreuen; aber die Tugend selber, das Gute, wodurch alles andere erst gut und zur Tugend wird, finden wir nicht. Dieses Gute gehört der unsichtbaren Welt an, dort strahlt und thront es in ungebrochenem Glanze, die Eine Idee, das Urbild alles Guten. Ist die unsichtbare Welt die Welt der Urbilder, so ist die Welt, in der wir leben, die der Abbilder. Aber ein Abbild ist etwas Unvollkommenes, es enthält nur einen Teil, oft nur einen winzig kleinen Teil von der Fülle, die das Urbild in sich schließt. Es ist ein Schatten, wie alles, was wir Wirklichkeit nennen, nur ein schattenhaftes Dasein führt.. So vergleicht Plato im siebenten Buche der Republik die Menschen mit den Bewohnern einer unterirdischen Höhle, die dem Eingange gegenüber angekettet sind und nun die Schatten an der Wand, die von den am Eingange vorüberziehenden Dingen in die Höhle fallen, wahrnehmen. Weil solche Höhlengefangene in ihrem Leben nie etwas anderes gesehen als diese Schatten, so glauben sie, daß die Schatten die wirklichen Gestalten seien. Auch die Götter, an die die Menschen glauben, sind nur Schatten. Ihre Orakel, ihre Offenbarungen und Tempelbilder sind nicht ihr Wesen. Das Wesen der Götter ist vielmehr ihr unsichtbares Urbild, das Urbild aller Urbilder, die Idee aller Ideen, die existierende Idee des Guten, Wahren und Schönen.

Zwischen der reinen Jenseitigkeit dieser Idealwelt und dem Diesseits der sichtbaren Welt muß aber eine Verbindung bestehen, wenn das Jenseits überhaupt einen reformatorischen, einen normierenden Wert für das Diesseits haben soll. Diese Verbindung besteht nach Plato schon in der Natur. Wenn das Seiende die Idee sein soll, so findet Plato das Nichtseiende im Raum, dem Gegensatz zur Idee. Das Räumliche erscheint verdichtet im Stofflichen, also ist der Stoff, die Materie, das Nichtseiende. Zwischen der Materie und der Idee aber steht die Seele, die den Stoff bewegende, aber die Bewegung in sich selbst tragende Kraft. Diese Bewegungskraft ist in der ganzen Welt wirksam, sie ist, wie der Timaeus ausführt, die Weltseele, die alle Zahlen und Maße in sich faßt, die vermöge ihrer eigenen Bewegung das Weltall bewegt und in derselben Gesetzmäßigkeit, Harmonie schafft. So leben die Ideen in der Weltseele als die Zweckursachen, durch die die gesamte Natur ihre Bewegung und Gestaltung erhält, die Welt des Seienden macht aus der Welt des Nichtseienden die ewig werdende, zum Sein der Ideen sich emporringende Welt.

Im Menschen wird dann die Verbindung der beiden Welten hergestellt durch die Erinnerungsfähigkeit der Seele, wie Plato hauptsächlich im Meno und Phädo ausführt. Die in den Leib als ihren Kerker gebannte Seele erinnert sich der Ideen, die sie geschaut, bevor sie Fleisch geworden. Wo sie in der sichtbaren Welt eine Spur der Ideenwelt antrifft, erwacht in der Seele eine leidenschaftliche Liebe zu der unsinnlichen Welt, in der sie präexistierend gelebt, eine Sehnsucht nach Erlösung aus dem Leibe, ein Verlangen der Rückkehr in die Welt der Urbilder. Der Philosoph, der in

seiner Erotik diese Sehnsucht empfunden, ist in seiner Unsterblichkeit zum Schauen dieser Urbilder vorbereitet, der Nichtphilosoph bedarf noch einer besonderen Vorbereitung für seine Seele in der Reinigung einer Seelenwanderung, an derem Ende auch für ihn das Ziel einer Rückkehr der Seele in die ewige Welt der Ideen steht.

Die wahre Verbindung der beiden Welten soll aber die Polis schaffen. Der Staat ist ja der Mensch im großen, im Staate tritt deshalb auch die bewegende und zwecksetzende Kraft der Weltseele am deutlichsten hervor. Die im Staate wirksame Idee ist die höchste Idee des Guten, eines Gutes, das ebenso an sich wie in seinen Folgen gut ist. Das ist die Gerechtigkeit, die es in der Polis zu realisieren gilt, damit in der Vielheit aller einzelnen Verrichtungen eine Einheit des Wollens gewahrt bleibe. Der Staat ist entstanden aus den Bedürfnissen des Lebens, er beruht auf der Arbeitsteilung, die die Mehrzahl der Gewerbe, den Handel und den Tausch, auch den Geldverkehr aus sich geschaffen. Bei einer Ausdehnung der Bedürfnisse entsteht Krieg und Eroberungssucht, deshalb sind Wächter notwendig, die nach innen sanft, nach außen mutig sein müssen. Die Aufgaben der Wächter beruhen aber auf Kenntnis und Wissen, sie fordern eine Bildung durch Weisheit zur Weisheit, also einen Stand der Philosophen, die mit ihren Gehilfen die Herrschaft ausüben. Nur der Stand der Gewerbetreibenden darf Privateigentum haben, weil in ihnen die Einheitsidee der Polis sich berührt mit der Vielheit des Erdenlebens, weil sie gewissermaßen nur den Leib bilden für die politische Seele. Die Wächter und die Philosophen müssen gemeinsam leben und ihre Lebensbedürfnisse von den andren erhalten.

Sie dürfen keinen Besitz, keine Familie haben, weil alle einen Besitz haben, eine Familie bilden. Die oberste und reinste Entfaltung der politischen Seele zeigt der Stand der Philosophen-Könige, die nach ihrer Weisheit alles im Staate zu ordnen haben. Sie treffen die Zuchtwahl für der Nachkommenschaft des Volkes, sie bestimmen alle Grundsätze der Erziehung und Aufzucht der Kinder, sie üben die allgewaltige Zensur des geistigen und musischen Lebens, damit die Polis das werde, was sie ihrer Idee nach sein soll, ein irdisches Abbild der Idee des Guten, eine sichtbar gewordene Philosophie. In Platos letztem Werke, den Gesetzen, macht der Philosoph der Wirklichkeit wenigstens die Konzession, daß er einem begrenzten Privateigentum Raum giebt und das Familienleben, wenn auch staatlich beschränkt, wieder einführt. Aber es ist eben die Resignation des Greisenalters, die hier den Radikalismus der Philosophen-Politik abschwächt.

Es ist keine Frage, daß die Republik das Zentrum der Philosophie Platos enthält. Alles andre in dieser Philosophie ist nur um des politischen Grundgedankens, des politischen Reformgedankens willen da. Das rein negative Resultat seiner Studien im Gebiete der praktischen Politik bildete den Ausgangspunkt für den Entwurf seines Idealstaates, der in seinen Grundzügen zugleich die Kritik des Philosophen an den Staatengebilden seiner Zeit, besonders der athenischen Demokratie bedeutet. Wir nennen den platonischen Staat eine Utopie im großen Stil, das Bild eines Lebens, für welches die Wirklichkeit keinen Platz hat. Um diese Utopie philosophisch zu ermöglichen, mußte Plato die Welt verdoppeln, mußte er die Ideenlehre mit ihrem ganzen

Zubehör ausbilden, ein Gedankenfundament, das ein Gedankengebäude tragen sollte. Der athenische Staat hatte mit den Wirklichkeitsmächten, die sein Geschick bestimmten, schlechte Erfahrungen gemacht: die Aristokratien der Geburt und des Geldes hatten jene Demokratie vorbereitet, in der die individuelle Habsucht ihre Orgien feierte. So bildete Plato in seinem Geiste eine Aristokratie der Idee, die ein Regiment der Philosophen, eine kommunistische, alle Einzelinteressen dem politischen Ideal unterwerfende Staatsordnung schaffen sollte.

Die Kühnheit, mit der Plato seine politische Utopie auf eine Weltenutopie gründete, mag für eine positive Geschichtsauffassung wenig Imponierendes in sich haben. Denn diese Kühnheit war im Grunde doch nur Flucht vor der Wirklichkeit, und sie hat bei allen ihren Nachfolgern immer jenen Jenseitigkeitshang erzeugt, der den Idealismus in einer möglichst schroffen Abkehr von den Forderungen des realen Lebens erblickte. Aber als Produkt des hellenischen Geistes ist die platonische Utopie selbst ein historisches Dokument, sie ist die erste bewußte, aber in ihrer ganzen Tragik empfundene Erkenntnis der abschüssigen Bahn, auf der sich die Politik des attischen Demos bewegte.

VII. Die Philosophie des werdenden Weltverkehrs.

Aristoteles.

Das nationale Bewußtsein der Griechen hatte in der bisherigen Philosophie ein Lebensprogramm entworfen, welches auf die Existenzbedingungen der griechischen Polis gegründet die griechische Stadtgemeinde als den Mittelpunkt der Welt betrachtete und demgemäß die treibenden Kräfte des politischen Lebens zu kosmischen Prinzipien erweiterte. Die Philosophie wollte eine Vernunftpolitik schaffen, so daß der Staat einen Kosmos im Kleinen darstellte, eine Einheit, deren festes Gefüge in der Welteneinheit, wie der einzelne Beschauer dieselbe von seinem Standorte aus auffaßte, eine Gewähr ihres Bestandes finden sollte.

Hatte die Auflösung des politischen Lebens, wie dieselbe schon im perikleischen Zeitalter ihren Anfang genommen, zugleich diesen Glauben an die Möglichkeit einer kosmischen Begründung der hellenischen Staatsidee erschüttert, so suchte sich dieser Glaube bei Plato noch einmal in seiner ganzen Kraft zu entfalten und sich durch die Flucht ins Jenseits zu behaupten. Das politische Programm der Philosophie wurde bei Plato eine Utopie, ein rein ideales Gebilde, auf-

gebaut auf die transzendente Welt der Ideen, zusammengehalten durch die ideale Kraft der menschlichen Sehnsucht, den platonischen Eros, die Liebe zur überweltlichen Weisheit. Wenn die letzte, unvollendet gebliebene Schrift, die Platos Namen trägt, die Gesetze, echt ist, wie die meisten der neueren Forscher wieder annehmen, so muß der greise Philosoph sich noch an seinem Lebensende unter der Rückwirkung mächtiger politischer Ereignisse von seiner philosophischen Weltflucht einigermaßen bekehrt und den Glauben an die Lebensfähigkeit der wirklichen Welt wiedergewonnen haben, weil diese Gesetze im Unterschiede von dem Idealstaate der Republik doch wieder Realpolitik zu treiben anfangen. Mochte die Anerkennung einer neuen Ära menschlicher Kultur, wie dieselbe durch den aufgehenden Stern der mazedonischen Monarchie inauguriert wurde, dem Herzen eines athenischen Weisen auch nicht ganz leicht werden, so schärfte doch gerade die an der Lebenskraft der athenischen Demokratie verzweifelnde, durch Reisen und geistigen Verkehr aller Art auf einen gewissen Universalismus vorbereitete Philosophie den Blick für jede neue Hoffnung, die aus den Konstellationen des politischen Lebens sich ablesen ließ.

Doch die neue Zeit braucht neue Männer. Sobald der Horizont des Lebens sich erweitert, muß der Geist den erweiterten Lebensbedingungen nachfolgen. Zuerst ist die Polis der Kosmos, die Stadt ist die Welt. Dann wird der Kosmos zur Polis, der Stadtbürger wird Weltbürger. Aber ehe er sich in dieser seiner neuen Heimat, der Welt, zurecht finden kann, muß er in diese Welt sich einleben, er muß sie beobachten, studieren, aus der Philosophie muß eine empirische Wissenschaft werden. Die Philosophie ist national,

die Wissenschaft ist universell, international. Die Philosophie ist subjektiv, sie spiegelt durchaus den Charakter, die Lebensauffassung ihres Urhebers wieder, die Wissenschaft ist objektiv, an das dem Menschen Gegebene gebunden. Dafür aber ist die Wissenschaft nicht schöpferisch, sie kann nur nachbilden, nicht vorbilden, sie kann Material sammeln, keine Architektur schaffen. So muß mit der Auflösung der nationalen Schranken in dem beginnenden Weltverkehr zur Zeit des großen Alexander auch die Philosophie sich zur Wissenschaft umbilden, und dieser große Schritt von der Philosophie zur Wissenschaft wird eingeleitet durch Aristoteles.

Zwar ist auch Aristoteles noch Philosoph. Seit 366, wo er als achtzehnjähriger Jüngling nach Athen kam, bis zu Platos Tode ist er Mitglied der Akademie und Platos dankbarer Schüler, trotz der inneren Gegensätze, die gelegentlich in polemischer Schärfe sich äußern und die der späteren Überlieferung die Sage von einem unliebsamen Bruch zwischen beiden Männern an die Hand gegeben haben. Und Aristoteles ist nach der einen Seite seines Wesens immer Philosoph geblieben, Philosoph im antiken, platonischen Sinne.

Er braucht eine Metaphysik, um die Physik zu erklären, die positive Wissenschaft steht ihm doch erst an zweiter Stelle gegenüber der ersten Philosophie, die sich mit den letzten Gründen alles Seins, dem Ewigen, das die Ursache aller Bewegung und Gestaltung der Welt ist, beschäftigt. Aber Aristoteles bringt aus seinem heimatlichen Stagira eine andere Ausrüstung zum Verständnis der Zeit mit nach Athen. Hatte er schon durch seinen Vater Nikomachos, den Leibarzt des mazedonischen Königs Amyntas, lebendige

Fühlung mit dem lebenskräftigen Herrſchergeſchlecht, deſſen größter, aber auch letzter Sproß, bald die Zügel des Weltregiments in die Hand nehmen ſollte, gewonnen, ſo war ſchon die Jugend des Ariſtoteles von einer friſchen Luft des Werdenden durchweht. Ihm fehlt das Verſtändnis für die tiefe Melancholie, aus der die ganze unſichtbare Welt der platoniſchen Ideen geboren wurde. Er braucht kein Jenſeits, er kann ſich in der natürlichen Welt genügend zurecht finden und aus derſelben das Recht des Daſeins beweiſen. Und die Zunft der Asklepiosjünger, der der Vater und erſte Leiter ſeiner Erziehung angehörte, ſtand doch der Natur und dem wirklichen Leben ſchon durch ihren Beruf näher als die in der Welt der reinen Begriffe lebenden Akademiker, ſodaß Ariſtoteles auch in der mediziniſch-naturwiſſenſchaftlichen Ausbildung, die er zu Hauſe empfangen, eine Anregung zur Beobachtung der wirklichen Welt und eine neue Wertſchätzung der Welt der Erfahrung gewonnen hatte. Ariſtoteles war Grieche und blieb Grieche ſein Leben lang, aber doch ein Grieche, der über die Kirchturmspolitik griechiſcher Kleinſtaaterei zu einer größeren hiſtoriſchen Lebensauffaſſung hinaus ſtrebte. Da Ariſtoteles in Athen nicht Vollbürger, ſondern nur Metöke, Niedergelaſſener war, ſo ſtand er ſchon in einem natürlichen Gegenſatz zu der Beſchränktheit des atheniſchen Bürgertums, das ſeine Intereſſenſphäre möglichſt nach außen hin abzuſchließen bemüht blieb. Und Ariſtoteles war Lehrer und Erzieher Alexanders geweſen, er hatte ſieben bis acht Jahre in engſter Geiſtesgemeinſchaft mit dem Manne gelebt, der zuerſt die Grenzſperre zwiſchen Orient und Okzident niedergeriſſen und den Völkerverkehr in die Bahnen des Weltverkehrs gelenkt hatte. Er iſt auch ſpäter

in geistiger Verbindung mit Alexander geblieben, so daß bei dem plötzlichen Tode seines königlichen Gönners der Haß der athenischen Patriotenpartei gegen den Philosophen losbrach, und Aristoteles, um der üblichen Anklage wegen Gotteslästerung zu entgehen, fliehen mußte. Mag die spätere Zeit auch die Dankbarkeit, mit der der große Mazedonier seinem ehemaligen Lehrer zugethan geblieben, mannigfach übertrieben haben, so kann doch kein Zweifel darüber sein, daß die universalistische Denkweise Alexanders, der selbst den Barbaren die Anerkennung der Menschenwürde nicht versagt wissen wollte, sich in dem Universalismus des Wissens wiederspiegelt, zu dem die königliche Freigebigkeit dem Gelehrten das Material oder die Mittel geboten, so daß wir noch heute in den Schriften des Aristoteles fast eine Enzyklopädie des gesamten griechischen Wissens besitzen, eine unschätzbare Quelle für die Kenntnis sonst gänzlich vergessener Lebensverhältnisse und verloren gegangener Schriften und Lehren. Daß der Kreis von Philosophen, der sich später um Aristoteles bildete, als er vom mazedonischen Hofe nach Athen zurückkehrte, die Schule der Peripatetiker genannt wird, sei es nach dem Namen des Gymnasiums, in dem die Schule sich versammelte, sei es von der Gewohnheit des Umhergehens bei den philosophischen Gesprächen, mag beiläufig hier erwähnt werden.

Es wird sich empfehlen, zuerst den Philosophen und dann den Gelehrten, den Begründer der Wissenschaft ins Auge zu fassen.

Aristoteles erweist sich dadurch als ein Glied in der Reihe der durch Sokrates geschaffenen philosophischen Entwickelung, daß er die Philosophie durchaus als Begriffs-

wissenschaft behandelt. Auch er will wie Sokrates-Plato von dem Einzelnen zum Allgemeinen gelangen und in den Gattungsbegriffen die notwendige Ergänzung zur Erkenntnis alles Einzelnen gewinnen. Das Einzelne ist wohl wirklich, aber es ist als ein Sinnliches auch veränderlich und zufällig. Um von dem Einzelnen eine Erkenntnis zu erlangen, müssen wir das Unveränderliche und Notwendige an ihm aufsuchen, das heißt eben seinen Begriff. Aber wenn Plato diesem Begriff eine eigene urbildliche Existenz beilegt, ihn also von den sinnlich wahrgenommenen Einzeldingen trennt, so unterzieht Aristoteles diese platonische Begriffswelt einer vernichtenden Kritik und macht die Verneinung der platonischen Weltverdoppelung geradezu zum Ausgangspunkte seiner Metaphysik. Wohl denkt Aristoteles noch keineswegs monistisch im heutigen Sinne, ja er ist sogar ein entschiedener Gegner der Atomistik eines Demokrit, die das Leben des gesamten Universums aus einem einheitlichen Prinzip, dem Fall der Atome und den dadurch bewirkten mechanischen Erscheinungen zu erklären übernimmt. Aristoteles kennt eine obere und eine untere Welt. In der oberen Welt der Sterne am Himmelsgebäude herrscht ein höheres, vollkommeneres Leben als in der Welt unter dem Monde, die Fixsterne haben eine ganz und gar kreisförmige Bewegung, wogegen die unteren Gestirne, die planetarische Welt, nur die eliptische Bahn, die unvollkommene Kreisform durchlaufen. Aber beide Welten unterscheiden sich doch nur graduell, nicht wesentlich, beide sind in Raum und Zeit beschlossen, beide zusammen bilden erst das Ganze der Welt, die Natur. In dieser Natur ist jedenfalls kein Platz für eine unsichtbare Welt der platonischen Ideen. Die Ideen, die allgemeinen Begriffe,

müſſen alſo anderswo untergebracht werden, ſie ſind nach Ariſtoteles die Energien, die in den Einzeldingen wirkſam ſind als die formgebenden, den Stoff geſtaltenden Kräfte. Jedes Ding iſt ein Einzelding nur durch ſeine Form. Fehlte ihm dieſe, ſo fehlte ihm jede faßbare, erkennbare Beſtimmtheit. Deshalb macht die Form die Wirklichkeit des Dinges aus. Da aber die Form des Dinges ſeinen Gattungscharakter beſtimmt und ihm damit den Stempel des allgemeinen Begriffes aufdrückt, ſo hat jedes Einzelding ſeine Wirklichkeit durch den Begriff, die Gattung. Die Form iſt das ewig Werdende, und deshalb der Grund aller Bewegung. Der Stoff der Pflanze nimmt werdend die Form der Pflanze an, ſie iſt erſt Pflanze geworden, weil im Stoff die Pflanzenform wirkſam geweſen iſt, der Pflanzenbegriff ſeine Energie entfaltet hat.

Dieſe ariſtoteliſche Metaphyſik dient nur dazu, die Grundlage für die ariſtoteliſche Ethik und Politik zu bilden. Der platoniſche Idealſtaat hatte einen kühnen Strich durch alles Beſtehende gemacht, um eine radikale Neuordnung des Lebens zu fordern, in der die Idee der philoſophiſchen Gerechtigkeit höchſtes politiſches Prinzip, der dadurch geſchaffene Staat die Realiſierung des höchſten Gutes, abſolute Vollkommenheit, Tugend und Glückſeligkeit darſtellen ſollte. Ariſtoteles dagegen ſieht in dem Beſtehenden die Hoffnung eines neuen Werdens, er darf das Beſtehende deshalb nicht verneinen, er muß dasſelbe rechtfertigen, begründen. Eine hiſtoriſche Begründung im modernen Sinne iſt für Ariſtoteles ausgeſchloſſen, ſeine Begründung muß deshalb philoſophiſch, metaphyſiſch bleiben. Zwar geht Ariſtoteles eine große Reihe der griechiſchen Stadtgemeinden durch und

nimmt damit einen hiſtoriſchen Anlauf, aber ſeine platoniſche Begriffsmetaphyſik läßt ihn zu einer wirklich hiſtoriſchen Auffaſſung der politiſchen Entwickelung nicht kommen. Durch die Form erſcheint eben alles zu dem, was es wird oder geworden iſt, vorherbeſtimmt, und ſeine Beſtimmung liegt in ihm, ſie iſt das jedes Ding Bewegende, ſeine innere Wahrheit. Und was von den Dingen gilt, gilt natürlich auch von den Menſchen. Jeder verkörpert in ſeinem Leben ſeinen Begriff, er wächſt in ſeine Form, ſeine Lebensſtellung, ſeine Perſönlichkeit hinein und macht damit wirklich, was in ihm als Möglichkeit, als Potenz angelegt iſt. Er erfüllt alſo da, wo er iſt, und ſo wie er iſt, ſeine begriffliche Wahrheit. Damit fällt der ethiſche Dualismus, der die notwendige Konſequenz der platoniſchen Ideenlehre bildet, dahin, es giebt keine abſoluten Gegenſätze im Leben, nur relative. Auch die Tugend und Glückſeligkeit ſind nicht, wie Plato ſie geſucht, ewige Urbilder, die die unendliche Fülle ihres Lebens in ſich ſelber tragen, ſie ſind ſich ſelbſt verwirklichende Potenzen. Auch das Gute iſt nicht die rein unterſchiedsloſe, alle Tugenden in ſich zuſammenfaſſende abſolute Idee, es iſt auch etwas Relatives, Individuelles, es giebt unendlich viele Möglichkeiten und ebenſoviele Wirklichkeiten des Guten: der Sklave und der Freie, der Handarbeiter und der Kopfarbeiter, der griechiſche Vollbürger und der Barbar, jeder hat und faßt dasjenige Gute, für welches er geſchaffen iſt. Denn das Gute iſt ja das Formale, das der Menſch überall haben kann, es iſt das in ihm lebende Innere, nicht das äußere Lebensſchickſal. Der Menſch trägt ein Glück in ſich, das durch äußere Lebenslagen wohl gefördert oder erſchwert, aber nicht geſchaffen oder behindert

werden kann. So ist Aristoteles wie Leibniz, mit dem er auch sonst große Ähnlichkeit hat, der Apologet einer optimistischen Lebensauffassung, der prästabilierten Harmonie, die in ihrer weiteren Ausgestaltung das liberale laisser faire, laisser aller bedeutet, der philosophische Repräsentant eines Zeitalters, welches gebundene Lebensverhältnisse zu entfesseln sich anschickt.

Das Mittelglied zwischen dieser Philosophie und der noch von philosophischen Eierschalen umschlossenen Wissenschaft bildet die Logik des Aristoteles. Im Denken haben wir auch Stoff und Form, ein Beharrendes und ein Bewegendes. Die Bewegung im Denken findet Aristoteles in den verschiedenen Arten, wie ein Schluß und seine Folgerung zu Stande kommt. Um aber einen Schluß zu ermöglichen, muß das Allgemeine, aus dem das Besondere abgeleitet werden soll, durch Induktion aus der Erfahrung gewonnen sein. Das Vermögen des Schließens ist a priori, es liegt in der Seele, die das Organ des Empfindens, sowie der Reproduktion und Assoziation des Empfundenen besitzt, und in der dann der Nus, der Geist als besonderer Teil der Seele an den so gewonnenen Erinnerungsbildern für einzelne Kategorien seine Denkthätigkeit ausübt. Ist Aristoteles mit dieser Lehre von den Schlüssen der eigentliche Vater der Scholastik in der Philosophie, und nicht weniger auch in der Theologie geworden, so hat er dafür auch auf der anderen Seite in seiner Anwendung der induktiven Methode jenen Blick für die Wirklichkeiten des Lebens und jene Kunst der Beobachtung bewiesen, durch welche Aristoteles nicht nur für seine Zeit, sondern für alle Zeiten der Begründer der Wissenschaft geworden ist.

Ariſtoteles zeigt ſich eben hier in ſeiner Doppelſtellung: als der Grieche, der über ſein Griechentum hinauswächſt, als der alte Begriffsmetaphyſiker, der aber dem Geiſt zu wahrhaft poſitiven, der Welt der Beobachtung entnommenen, und deshalb wahrhaft menſchlichen Erkenntniſſen zu verhelfen ſich gezwungen ſieht. Sobald wir dieſen Ariſtoteles, den Begründer der Wiſſenſchaft, anſprechen, befinden wir uns mit einem Male auf einem von dem bisherigen grundverſchiedenen Boden des geiſtigen Lebens. Athen, Griechenland erſcheinen nicht mehr als Mittelpunkt, ſondern als geographiſche Teile der Welt. Das Griechentum iſt nur eine einzelne Erſcheinung unter vielen anderen, es dient dem Denker nur dazu, um an demſelben eine aus weiteren Beobachtungsgebieten entnommene Wahrheit zu illuſtrieren. Wenn Ariſtoteles in der Botanik, namentlich aber auch in der Zoologie eine für ſeine Zeit umfaſſende Klaſſifikation durchführt und dabei zuerſt dem Weſen und der Bedeutung des Organiſchen auf die Spur gekommen iſt, ſo bedeutet ein ſolcher Schritt vom philoſophiſchen Denken zu poſitiver Naturbeobachtung thatſächlich eine Erweiterung des geiſtigen Horizontes, wie dieſelbe nur im Zuſammenhange mit einer totalen Umwälzung der nationalen Lebensbedingungen verſtanden werden kann.

Ariſtoteles iſt auch der erſte, der in der Kunſt und dem wirtſchaftlichen Leben wiſſenſchaftliche Probleme entdeckt und damit den Grund zu einer wiſſenſchaftlichen Äſthetik und einer politiſchen Ökonomie gelegt hat. Beide Großthaten des menſchlichen Geiſtes waren aber erſt möglich, als der griechiſche Nationalismus ſeine Rolle ausgeſpielt hatte und der beginnende Weltverkehr ſeine revolutionierende Wirkung auf die helleniſchen Geiſter auszuüben begann.

So lange eine schöpferische Kunstepoche dauert, bleibt die Kunst national. Was der allgemein gewordene, seiner nationalen Besonderheit entkleidete Mensch mit kosmopolitischem Auge von der Welt wahrnimmt, das kann ihn nicht zu einem Kunstwerk höherer Art begeistern, es ist zu abstrakt und zu allgemein, deshalb zu matt und zu farblos. In den Zeiten einer gesteigerten Internationalität kann sich deshalb die Kunst als Kunst nur retten, indem sie sich in sich selbst verdichtet, wieder Heimatkunst wird und aus der leeren Weite des Allgemeinen sich mit neuer Liebe dem Einzelnen und Besonderen zuwendet. Die athenische Kunst im Zeitalter des Perikles war national, sie war Heimatkunst, nicht im modernen, aber im höchsten und wahrhaften Sinne der Antiken. In ihren idealsten Schöpfungen pulsiert durchaus athenisches Leben, die attische Volksseele hatte ihr eigenstes innerstes Wesen im Bilde der göttlichen Schirmherrin der Stadt verklärt, sie hatte ihr eigenes tragisches Ringen und Kämpfen, ihren Opfermut und ihr Heldentum in den Dichtungen der Tragiker dargestellt. Aber die Kunst ist und bleibt das empfindsamste Barometer, das die leisesten Wandlungen im Volksleben anzeigt. Und in Griechenland am Ausgang des vierten Jahrhunderts zeigt dieses Barometer dem Wetterkundigen ein entschiedenes Sinken. Wenn Springer der sikyonischen Malerschule, die das Zeitalter des großen Alexander abschließt, eine ausgedehnte theoretische Bildung und eine gewisse akademische Gelehrsamkeit nachsagt, so ist damit der Kunstcharakter derselben genügend gekennzeichnet. In der Bildnerei blühte das Geschäft, das durch die auswärtige Nachfrage geradezu zur Massenproduktion gesteigert wurde, so daß dem Haupt der sikyonischen Schule,

Lysipp, nicht weniger als 1500 Bildwerke, meistens Portraitstatuen, darunter mehrere Alexanders zugeschrieben werden. In der Dichtkunst hat die Rhetorik alles überwuchert, Pathos und Eleganz der Sprache sollen die Kraft und Wahrheit der Empfindungen ersetzen. Die Blüte der Dichtkunst ist die attische Komödie. Aber die Komödie hat keine großen Gegenstände mehr, an denen sie die Kraft ihres Spottes erproben kann. Das politische und nationale Leben ist ihrem Einfluß durch Staatsgesetz entzogen, sie kann im großen nichts verrichten und fängt es nun im kleinen an. Die alten Geschichten, die doch ewig neu bleiben, die ebensowohl Entfesselung edelster Menschenkräfte, höchstes Glück und tiefstes Herzeleid, wie auch eine unversiegbare Quelle der unwiderstehlichsten Komik bedeuten, die Liebes- und Ehestandsgeschichten werden in dieser Komödie endlos variiert und finden, weil sie wahrhaft international sind, auch ein aus allen Völkerschaften nach Athen zusammenströmendes Publikum. Dieses Publikum, das seine eigensten Erlebnisse auf der Bühne belachte, schildert Ottfried Müller in seiner Literaturgeschichte folgendermaßen: „Der Umgang der Jünglinge mit den Hetären, der in Aristophanes' Zeit immer noch für einen jungen Mann ein Vorwurf war, war jetzt bei wohlhabenden jungen Leuten, die der Vater nicht allzu knapp hielt, zur Regel geworden. Diese Frauenzimmer, immer Ausländerinnen oder Freigelassene von mehr oder weniger Bildung und Anmut der Sitten, knüpften mehr oder minder feste und ausschließliche Verbindungen mit jungen Leuten, die sie zu unterhalten im Stande waren und natürlich dann oft wenig Lust hatten, ein Ehebündnis einzugehen, zumal die echten Töchter attischer Bürger noch

immer sehr beschränkt erzogen und mit geringer Bildung ausgestattet wurden. Die Väter lassen entweder ihren Söhnen eine billige Freiheit nach dem beliebten Grundsatz, daß die Jugend sich austoben müsse, oder sie suchen sie aus Knickerei und moroser Sittenstrenge davon abzuhalten, wobei es sich aber leicht ergiebt, daß sie selbst noch im Alter die Thorheiten begehen, die sie selbst verwerfen." Es ist keine Frage, daß der Weltverkehr diese Zustände geschaffen. Die fremden Sklaven, die als Menschenware den Kapitalreichtum begründeten, sind auch in der Komödie in der Regel die Diebeshelfer der reichen Söhne, die Anstifter irgend einer pikanten Intrigue. Der Bramarbas, der als Söldner in einem fremden Heere gedient hat, überschwemmt die Heimat, in die er zurückkehrt, mit Schauergeschichten und lüsternen Anekdoten. Der Parasit, der Salon-Löwe, wirft sich an die Reichen heran, die eine gute Tafel führen und läßt sich von denselben einladen. In dieses Athen, das noch immer ein Griechenland im kleinen darstellt, kommt Aristoteles. Der Sohn der thracischen Berge trägt noch die Erinnerung an die große Kunst, die dort einst geboren wurde, im Herzen. Zwar die dionysische Glut, die einst den Dienst des tragischen Gottes geschaffen, ist erloschen. Aber die Schlacken sind noch da und werden zu lebendigen Fragezeichen, ob es nicht möglich sei, einen Tiegel zu schaffen, in welchem dieselben wieder glühend gemacht, umgeschmolzen werden könnten. Der Weg, den Plato in seinem Idealstaate zu diesem Zwecke eingeschlagen, ist für Aristoteles unmöglich. Plato wollte ja eine strenge staatliche Beaufsichtigung aller Künste durch die philosophischen Staatsleiter, damit alles, was der Verweichlichung und der Ge-

nußsucht diene, aus der Kunst entfernt werde. Aber schon der Begriff des Staates als eines lebendigen Organismus, wie Aristoteles denselben in seiner Politik entwickelt, schließt eine solche Polizeimaßregel in Sachen der Kunst aus. Vor allem aber erkennt Aristoteles in der Kunst ein eigenes Lebensgesetz, sodaß eine Unterordnung der Kunst unter Ziele und Aufgaben, die ihr von andersher gegeben werden, für ihn eine Korruption der Kunst bedeuten würde. Eine Gesundung der Kunst kann nur durch Aufzeigung dieses ihres Lebensgesetzes erfolgen: es kommt darauf an, in der Poetik wissenschaftlich festzustellen, was die Kunst ihrem Wesen nach ist, und wie sie wirkt. Eine solche Untersuchung wirkt mehr als eine Polizeiordnung, auch wenn dieselbe von einer Behörde platonischer Philosophen gegeben würde. Die Kunst ist Nachahmung der Natur, aber eine solche Nachahmung, daß sie das innere Wesen der Dinge erfaßt, in allem Geschehenden das Typische, nicht das Zufällige, sondern das Notwendige herausholt und darstellt. Die Kunst zeigt das Leben, wie es kraft der allgemeinen Gesetze und Werte des Lebens sein sollte. Deshalb muß das Kunstwerk wie das Leben, das ihm zum Modell dient, eine organische Einheit darstellen, und der das Kunstwerk betrachtende Mensch wird durch dasselbe ebenfalls dem festen Maß und Gesetz des Lebens unterworfen, er wird von seinen persönlichen und zufälligen Stimmungen und Erlebnissen weg und auf das wahre und allgemeine Wesen und Leben des Menschen hingelenkt. Der Mensch wird von seinen einzelnen Affekten befreit, es vollzieht sich in ihm durch das Kunstwerk eine Katharsis, eine Reinigung des Gemütslebens. So hat Aristoteles die vergangene große Kunst der Griechen zu be-

greifen, ihren Lebensgehalt seinem Geschlecht und den kommenden Geschlechtern zu erhalten und zu reproduzieren gesucht. Er hat damit freilich die alte Kunstepoche des Griechentums gründlicher begraben und abgeschlossen, als alle Entartungen und epigonenhaften Spätlinge dieser Kunst es haben thun können, denn wo die Reflexion einsetzt, bedeutet sie stets einen Abschluß der schöpferischen Kunstthätigkeit. Aber Aristoteles hat mit diesem reflektierenden Abschluß doch den Gesamtgehalt der alten Kunst zugleich festgehalten, ihn zu einem Fundament des Geisteslebens gemacht, auf dem kommende Generationen ein neues Kunstschaffen haben aufbauen können.

Daß der Begründer der wissenschaftlichen Ästhetik zugleich der Begründer der politischen Ökonomie, also der Wissenschaft ist, die wir gewöhnlich Nationalökonomie nennen, erscheint auf den ersten Blick als eine jener Seltsamkeiten der Geschichte, die das Verschiedenartigste zusammenwirft, ohne daß sofort ein innerer Zusammenhang ersichtlich wäre. Aber wie wir wissen, daß alle einzelnen, auch die entlegensten Erscheinungen eines Zeitalters innerlich zusammenhängen, weil in dem sozialen Organismus des Lebens alle einzelnen Vorgänge sich gegenseitig bedingen, so darf uns schon diese Personalunion, die die beiden extremsten Zweige der Wissenschaft, Ästhetik und Nationalökonomie gleich bei ihrem ersten Entstehen eingegangen sind, den Beweis dafür geben, daß ein denkender Mensch, der seine Zeit, sein Leben begreifen will, seine Forscherliebe auch der Gesamtheit der Lebenserscheinungen in gleicher Weise zuwenden muß. Eine unter Aristoteles' Name verbreitete Schrift „Ökonomik" erscheint freilich unecht. Auch sind die ökonomischen Partien

der Politik keineswegs zum Abschluß gebracht. Aber es geht aus denselben klar genug hervor, wie Aristoteles die springenden Punkte, die wichtigsten Probleme für eine wissenschaftliche Behandlung des wirtschaftlichen Lebens erfaßt hat. Auch hier ist der werdende Weltverkehr des alexandrinischen Zeitalters die Vorbedingung für aristotelisches Denken und Fragen. In Mazedonien entwickelt sich zuerst ein internationaler Geldmarkt. Das attische Münzwesen, auf der Silberwährung beruhend, hatte die eiserne Währung der Spartaner im äußeren Verkehr durchbrochen und sich in Griechenland allgemeine Geltung verschafft. In Mazedonien kannte die ältere Observanz auch die Silberwährung, aber mit einer von der attischen verschiedenen Einteilung. Dazu kommt seit Philipps Eroberung das persische Goldstück, der Dareikos, der nun auch attische Goldmünzen hervorgerufen und in Mazedonien nach persischem Vorbilde, um den Verkehr mit dem Orient zu erleichtern, als Hauptmünze den Goldstater geschaffen hat. In den Ungleichheiten dieser Münzsysteme und den durch die Wertverhältnisse desselben bedingten Kursschwankungen erkennt Aristoteles die Grundprobleme der Volkswirtschaft: die Wertfrage und die Geldfrage. Aristoteles sieht beide Fragen in ihrem Zusammenhang untereinander. Im Geldverkehr sieht er eine bestimmte Form der Entwickelung des Tauschverkehrs. Im Tauschverkehr aber steckt das letzte Problem des wirtschaftlichen Lebens. Im Austausch werden zwei Dinge mit einander verglichen, sie werden einander gleich gesetzt, es muß also zwischen ihnen etwas Meßbares geben. In dem Gebrauch, den man von der Sache macht, kann diese Meßbarkeit nicht stecken. Der Gebrauch, den man von einer Sandale macht, ist von dem

Gebrauch eines Nahrungsmittels grundverſchieden. Es giebt aber außer dem Gebrauch, der einem Ding als ſolchem eigen iſt, noch einen anderen, nämlich den, austauſchbar zu ſein. Dieſer Tauſchwert iſt nicht der natürliche Gebrauch einer Sache, denn eine Sandale iſt nicht dazu da, um ausgetauſcht, ſondern um am Fuße getragen zu werden. Dieſes Rätſel, wie ungleiche Gebrauchswerte als Tauſchgegenſtände gleichgeſetzt werden können, faßt Ariſtoteles in ſeiner ganzen Schärfe, um freilich an der Löſung desſelben zu ſcheitern. Er verzichtet auf eine eigentliche Löſung, indem er meint, die Gleichſetzung ſei nur ein Notbehelf des praktiſchen Bedürfniſſes, nicht eine genaue wirtſchaftliche Gleichung. So kommt Ariſtoteles auf das Geld, von dem er glaubt, es ſei entſtanden, um dieſen Notbehelf zu ſchaffen. „Das Geld iſt alſo gleichſam das Maß, welches, da es ungleichartige Dinge mit einander vergleichbar macht, auch eine wirkliche Gleichheit unter ihnen feſtſetzen kann. Es kann nämlich keine Verbindung unter den Menſchen ſein, wenn kein Tauſch iſt; es kann kein Tauſch ſtattfinden, wenn die zu vertauſchenden Dinge nicht miteinander gleich gemacht werden können, und es iſt keine Gleichheit möglich, wenn die Dinge nicht mit einem gemeinſchaftlichen Maß gemeſſen werden."

Deshalb verkennt Ariſtoteles noch, daß auch Geld eine Ware iſt, die demſelben Wertgeſetze unterliegt wie jede andere Ware, ſo daß auch für den Geldwert ein Maß gefunden werden muß. Für Ariſtoteles erhält das Geld ſeinen Wert durch Übereinkunft, Geld iſt ein Werk des Geſetzes, ein Nomisma. Kapitalbildung erſcheint ihm einſeitig als Gelderwerb, Geldanhäufung, die er als Chrematiſtik von der Ökonomik, dem Erwerb und Austauſch wirklicher Gebrauchs-

werte, ſcharf unterſcheidet. „Der wahre Reichtum beſteht aus Gebrauchswerten, denn das zum Leben genügende Maß dieſer Art von Beſitz iſt nicht unbegrenzt. Es giebt aber eine zweite Art der Erwerbskunſt, die vorzugsweiſe und mit Recht Chrematiſtik heißt, infolge deren keine Grenze des Reichtums und des Beſitzes zu exiſtieren ſcheint.“ Da Geld nur einen geſetzlichen Wert hat, ſo kann es nicht ſelbſt Werte ſchaffen, es iſt von Natur unfruchtbar. Dieſe Geldtheorie des Ariſtoteles hat dadurch eine weltgeſchichtliche Bedeutung erlangt, daß ſie die philoſophiſche Grundlage darbot für das ſpätere Zinsverbot der mittelalterlichen Kirche.

So iſt Ariſtoteles recht eigentlich der Repräſentant des Zeitalters Alexanders des Großen und des mit demſelben beginnenden Weltverkehrs. In ihm hat die griechiſche Philoſophie ihre Verbindung geſchaffen mit der neuen Ära, ſeine Geiſtesart tritt im Mittelalter wieder auf den Plan, ja, dieſelbe lebt ſich in demſelben eigentlich erſt völlig aus, wie auch die Welt Alexanders in der Kirche ihre geiſtige Einheit und Neugeburt gefunden hat.

VIII. Die Verfall-Philosophie.

Wenn wir die Weltgeschichte in die Geschichte der alten, der mittleren und der neuen Zeit einteilen, so sehen wir, daß jeder Übergang von dem einen Abschnitt in den andern durch eine großartige Erweiterung der wirtschaftlichen Lebensbedingungen vorbereitet wird. Die alte Zeit geht zu Ende, seitdem Alexander der Große den Verkehr der Völker in die Bahnen des Verkehrs der damaligen, der alten Welt gelenkt hat. Das Mittelalter wird zu Grabe getragen durch die Entdeckung der neuen Welt und der neuen Seestraßen, die die wirtschaftliche Entwickelung der Kulturvölker von Grund aus umgestaltet, und die neue Zeit, die keine nennenswerten geographischen Gebiete dem Bereich ihres wirtschaftlichen Verkehrs mehr einzuverleiben vermag, schafft doch wieder eine neue Stufe der Entwickelung, indem sie mit ihrem ökonomischen Wirken über den Erdumfang hinausstrebt in die Unendlichkeit des Naturlebens hinein, um die Weltgesetze zur Grundlage ihrer eigenen Lebensbedingungen, die Naturkräfte in der alle bisherigen Lebensformen revolutionierenden Maschine zum Träger des wirtschaftlichen Lebens zu machen.

Jede derartige große Erweiterung des wirtschaftlichen Lebens bedeutet zugleich eine ihr genau entsprechende Erweiterung des geistigen Horizontes und der geistigen Kultur. Aber da die geistige Entwickelung der wirtschaftlichen nachfolgt, so erscheint dieselbe zunächst als eine Verflachung, als ein Verfall des geistigen Lebens, bis sie sich den neuen Lebensbedingungen angepaßt, die neuen Lebensbedingungen in sich aufgenommen und damit unterworfen hat. Die schöpferischen Geistesmächte des Menschen werden zurückgedrängt durch die Wucht, mit der die veränderten materiellen Lebensbedingungen sich Geltung verschaffen. Diese Kräfte müssen sich erst in sich selbst wiederfinden, sie müssen sich auf ihre führende Stellung im Menschenleben erst wieder vorbereiten, sich diese Stellung von neuem erringen. Bevor ein neuer Geistesfrühling angebrochen ist, sieht das Leben allemal gar winterlich aus, nur daß gerade dieser Winter notwendig war, um den Frühling schaffen zu helfen.

Das erste große Übergangszeitalter der Weltgeschichte, die Zeit vom Tode Alexanders des Großen bis zur Entstehung des Christentums bietet uns das Bild dieses Vorganges in einem noch übersichtlichen Rahmen. Deshalb ist das charakteristische Leben dieses Zeitalters so überaus lehrreich zum Verständnis einer jeden ähnlichen Epoche der späteren Zeit. Mit Alexander bekommt die damalige Welt ein verändertes Aussehen. Die Völker, die bisher auf die Wahrung ihrer nationalen Eigenart ihre beste Kraft verwendet, werden scheinbar chaotisch durcheinander gewürfelt. Persien, Indien, Egypten und Hellas sind nur noch Theile der mazedonischen Herrschaft. Im blutigen Ringen der Völker treten die entlegensten Weiten der Erde einander

näher. Und als nach Alexanders Tode der lange, erbitterte Streit um die Erbschaft ausbricht, geht die Geschichte über diese zeitweilige Zerstückelung der eben erst so gewaltsam geeinten Welt ihren großen Gang weiter und schafft in den verwirrenden Einzelkämpfen dieser jeder festen Oberleitung entbehrenden Welt neue internationale Handelsverbindungen und eine internationale hellenische Kultur, die nur darauf wartet, daß Rom dem neuen Leben eine feste politische Organisation und damit einen politischen, weltgeschichtlichen Bestand schaffe.

In dem Heereszuge Alexanders nach Indien befanden sich unter den Männern, die die Expedition aus wissenschaftlichen Interessen mitmachten, auch zwei Philosophen: Anaxarchus und Pyrrho, von denen namentlich der letztere als Begründer der neueren skeptischen Schule eine instruktive Erscheinung für die Entwickelung des damaligen Kulturlebens darbietet. Ein skeptisches Zeitalter hatte die griechische Philosophie schon einmal durchgemacht, als das politische Ideal der Griechen nach seiner höchsten nationalen Kraftentfaltung in den Perserkriegen gerade in den Nachwirkungen dieser Kriege seine ersten Erschütterungen erlitt, und die mehr weltmännisch als national veranlagte Sophistik hinter den Glauben an die Absolutheit der griechischen Polis ihr großes Fragezeichen setzte. Sokrates und Plato hatten das Fragezeichen aus dem griechischen Geistesleben nicht wegzuwischen vermocht, sie waren nur den skeptischen Konsequenzen desselben ausgewichen, während Aristoteles in der Anbahnung einer positiven Wissenschaft wirklich eine Beantwortung der von den Sophisten gestellten, von Sokrates und Plato offen gelassenen Frage unternommen, der erste griechische Denker, der den Begriff auf die Anschauung, das Denken auf die

Wahrnehmung der Sinne hingewiesen. Aber mit dieser der Wirklichkeit zugewandten Seite seiner Philosophie hatte Aristoteles auch schon den Standort in der griechischen Stadtgemeinde verlassen, er war in die Welt als sein Beobachtungsgebiet hinausgetreten, auch wenn er mit dem einen metaphysischen Fuße noch in der Philosophie der griechischen Stadtgemeinde stehen geblieben war. Eine zwar angefangene, aber auch ganz und gar unfertige, mit einem Kompromiß zwischen metaphysischem Denken und erfahrungsmäßiger Beobachtung zu Stande gekommene Wissenschaft war die des Aristoteles, ein Kompromiß war auch die durch Alexander inaugurierte Kultur, die nach ihrem eigentlichen nordafrikanischen Zentrum, wo sich ihr Wesen am reinsten ausprägte, die alexandrinische genannt wird. Aber ein Kompromiß ruft die energischeren Geister immer wieder zur Bethätigung der durch denselben verschleierten Konsequenzen auf, und eine dieser Konsequenzen ist Pyrrho, ist die pyrrhonische Skepsis.

Die neue Welt, die der Kleinbürger von Elis in der Gefolgschaft des mazedonischen Heerlagers kennen lernte, mußte allerdings der ganzen philosophischen Herrlichkeit, die er aus der Heimat im Herzen mitgenommen, gefährlich werden. Die neuen Bilder der Welt redeten eine zu eindringliche Sprache, als daß sie nicht die Vorstellung, als ob nur Hellas von der Sonne des Himmels beschienen würde, Lügen gestraft hätten. Die Orientalen hatten auch ihre Augen, und was sie mit denselben sahen, die Schlüsse, die sie aus dem Gesehenen zogen, ließen die Sicherheit, mit der der Grieche an seine Einzigartigkeit geglaubt hatte, geradezu lächerlich erscheinen. Die metaphysischen Eierschalen, die Aristoteles noch merklich

an sich getragen, fallen von Pyrrho ab, und was übrig bleibt, ist radikale Skepsis, ja, mehr als das, die kategorische Verneinung der Philosophie, und da Philosophie noch als die einzige Form der Erkenntnis gilt, die Verneinung der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt. Der Glaube an den Genius der griechischen Stadtgemeinde, in den noch Sokrates und Plato die Philosophie vor der sophistischen Skepsis gerettet, ist nun endgiltig dahin, der Glaube an das Universum als Grundlage aller wissenschaftlichen Erkenntnis ist noch nicht gewonnen: so bleibt nur der Verzicht auf jegliche Erkenntnis, die Skepsis als Prinzip jeglicher Philosophie übrig.

Aber von der Verneinung allein kann der Mensch nicht leben, und so braucht auch das skeptische Zeitalter eine neue Bejahung. Schon Anaxarchus, der Gefährte Pyrrhos im Heerlager des mazedonischen Königs, führte den Beinamen Eudaimonikos und drückt damit die Richtung aus, nach der seine Lebensbejahung sich wendet. Wo die Erkenntnis in die Brüche gegangen, zeigt die Eudämonie, die Glückseligkeit, dem Menschen ein neues Ziel seines Strebens. Aus der Wahrheitsfrage der Philosophie wird eine philosophische Wertfrage. Schon in der Jüngerschaft des Sokrates hatten sich Männer gefunden, die diese Entwickelung des griechischen Geistes voraus geahnt, sie gewissermaßen schon vorweg genommen: Aristipp von Cyrene, das Haupt der cyrenaischen Schule, auf der einen, Antisthenes und Diogenes, die Häupter der cynischen Schule, auf der anderen Seite.

Die Wertfrage des Lebens läßt sich verschieden beantworten vom Standpunkt des Einzelnen aus und von dem der Gesamtheit. Der Einzelne steht der Welt gegen-

über als der die Güter derſelben Genießende, als ihr Konſument. Die Geſamtheit dagegen iſt die ſich immer wieder erneuernde, ſich reproduzierende Menſchheit, ſie hat in erſter Linie ihr eigenes Lebensintereſſe im Auge, ſie braucht Produkte. Nicht Genuß, ſondern Thätigkeit, Arbeit lautet ihre Parole. Da der Genuß eine Unterbrechung der Thätigkeit bedeutet, und alle Bedürfniſſe, die im Genuß befriedigt werden, den Menſchen von ſeiner Thätigkeit ablenken, ſo iſt Bedürfnisloſigkeit das wahre Ziel des Philoſophen, Weisheit des Lebens iſt Unabhängigkeit von jeder Sklaverei des Genuſſes. —

Es iſt uns Heutigen leicht zu begreifen, daß Genuß und Thätigkeit nur zwei Pole ſind, um die das Menſchenleben ſich dreht, und die ſich gegenſeitig bedingen, daß, wenn die Konſumtion aufhören würde, auch die Produktion keinen Zweck mehr hätte, und wenn die Menſchen alle nach der Weiſe des Cynikers in der Tonne leben wollten, auch der Cyniker ſein Leben bald als inhaltlos, zwecklos anſehen würde, wie andererſeits auch den Menſchen die Luſt am Leben bald vergehen würde, wenn die Luſt allgemein zum letzten Ziel und oberſten Maßſtab des Lebens gemacht würde. Aber auch in unſerer Zeit iſt das, was wir in der Theorie wohl begreifen, doch das allerſchwierigſte Problem für die Praxis, ja das ganze Bündel von Fragen, die wir heute zuſammen die ſoziale Frage nennen, läßt ſich dadurch auflöſen, daß die Einen die Welt ausſchließlich vom Standpunkt des Konſumenten, die anderen ebenſo ausſchließlich von dem des Produzenten anſehen. Wie vielmehr muß ein Zeitalter, dem ganz und gar der Stempel des Epigonenhaften aufgedrückt iſt, gerade in der einſeitigen Durch-

führung der an und für sich zusammengehörigen Lebensprinzipien seinen Übergangscharakter bekunden!

So traten denn in dem nachalexandrischen Zeitalter diese beiden Lebensprinzipien in der vollen Schroffheit entgegengesetzter Lebensanschauungen einander gegenüber in dem Gegensatz der Epikuräer und Stoiker, beide sich gegenseitig bekämpfend, aber auch sich gegenseitig bedingend. Beide haben bis heute die geistigen Typen geschaffen für die größten Gegensätze, die in dem modernen Leben als die treibenden Kräfte der Zeit arbeiten.

Epikur ist der erste konsequente Vertreter einer durchaus individualistischen Lebensauffassung. Wie er in der Erklärung der Welt auf der Grundlage Demokrits die Atome als für sich seiende Existenzen behandelt und aus ihren mechanischen Verbindungen das Weltganze ableitet, so steht ihm auch das Menschenatom, der Einzelmensch im Mittelpunkte des Menschendaseins. Das Individuum ist etwas für sich Seiendes so gut wie das Atom, deshalb kommt es für den Menschen darauf an, seine individuellen Lebensfunktionen zu verstehen und richtig zu würdigen. Auf dem Individuum lastet eine ihm fremde, von außen ihm auferlegte Macht, die ihn nicht zu sich selbst kommen läßt: eine Summe von Vorurteilen, von altem Wahn und Aberglauben, wodurch er in Furcht gehalten und nach einem fremden Willen geleitet wird. Ihren prägnantesten Ausdruck findet diese das Individuum ertötende Gewalt in der Furcht vor den Göttern, d. h. in derjenigen Art des Götterglaubens, die auf die Furcht gegründet ist. Epikur will auch Götter, aber solche, die in sich selig sind und unvergänglich und deshalb auch dem Menschen das Ideal

seiner eigenen Glückseligkeit veranschaulichen. Aber der herrschende Volksglaube ist durch die Furcht diktiert, er hat seine Quelle in dem Bewußtsein, daß der Mensch sich nicht selbst genüge, daß sein Leben durch Lohn und Strafe in einem jenseitigen Leben bestimmt werden müsse. Diesen Glauben bekämpfte schon Epikur, noch mehr aber sein größter Schüler Lukrez, der geradezu die Religion mit ihrem Götterglauben für alle den Menschen verderbenden Einflüsse verantwortlich macht. Mit dem Glauben an die den Menschen beherrschenden Götter verwirft Epikur auch den Glauben an eine den Menschen beherrschende Weltordnung, an eine über dem Menschen stehende Bestimmung seines Lebens, heiße sie nun Vorsehung oder Verhängnis. Aus sich selbst muß der Mensch die Regeln seines Lebens finden, dann erst ist er frei, dann erst kann er sich seiner Glückseligkeit erfreuen. Der Mensch trägt in sich den Lebenstrieb, und jeder Lebenstrieb will das beseitigen, was ihm zuwider ist, was er als Schmerz und Verdruß empfindet.

So wird für Epikur die Philosophie die Lebenskunst, die den Menschen lehrt, sich die Unlust des Lebens zu ersparen, die Lust des Lebens zu fördern. Das individuelle Wohlbefinden ist der Beweis für die Tugend, jede Störung dieses Wohlbefindens eine Folge der Abirrung von der Tugend.

Es leuchtet ein, daß dieser geschichtliche Epikur weit entfernt ist von den Zerrbildern, die unter seinem Namen, sei es in der Wirklichkeit, sei es in den Schilderungen seiner Gegner umgehen. Mit dieser Lehre von dem individuellen Wohlbefinden hat Epikur selbst ein musterhaftes Leben der Einfachheit und Tugend geführt, er hat auch aus derselben

eine Lebensweisheit abgeleitet, die in ihren Forderungen für das sittliche Leben von denjenigen seiner heftigsten Gegner unter den Stoikern keineswegs allzuweit entfernt bleibt. Auch Epikur fordert Selbstbeherrschung und Mäßigkeit, Tapferkeit und Einsicht, weil das Gegenteil dem Menschen Schmerz bereitet und ihn unfrei macht. Er legt hohen Wert auf die Freundschaft, weil dieselbe das Lebensgefühl steigert, ja, er verkennnt nicht den relativen Wert der politischen Einrichtungen, weil aus der Verbindung der Menschen zu einem Staate dem Einzelnen wesentliche Vorteile erwachsen, vor allen Dingen der Rechtsschutz, der den Einzelnen gegen Verletzungen durch andere sicher stellt. Aber das alles ist nur um des Menschen, des Einzelmenschen willen da, Epikur bleibt auch in seiner Ethik Nützlichkeitstheoretiker, der Nutzen, der das Leben fördern soll, umfaßt eben alles, was Menschen beglücken kann, ja mehr noch die geistigen, als die rein materiellen Güter und Genüsse. Der Nutzen wird indes immer rein individuell gewertet. Wie für den Sophisten der Mensch das Maß aller Wahrheit, so ist für Epikur der Mensch das Maß alles Glückes, wie auch das Glück das Maß alles Menschlichen ausmacht.

Gegenüber dem Ideal der alten griechischen Politik bedeutet Epikur zunächst einen unverkennbaren Fortschritt nach der Seite einer freieren und humaneren Lebensanschauung hin. Die griechischen Stadtgemeinden waren alle aus der Gentilverfassung, der Stammesgemeinschaft heraus geboren, und von dieser Zeit der Stammesherrschaft her verschlang die Polis das Individuum. Die attische Demokratie war nach dieser Seite hin ebenso individuumfeindlich wie die spartanische Aristokratie, und alle Versuche, innerhalb

der griechischen Polis dem Individuum sein Recht zu sichern, überlieferten entweder, wie in der atheniſchen Demokratie, den Staat der Willkür der Einzelnen, oder sie führten zur Flucht in die platoniſche Utopie, in der doch der Einzelne nur ein Schattendaſein führte. Die griechiſche Polis, die Stadtgemeinde, mußte erſt zerſchlagen, mußte im Völkerverkehr erſt zerrieben werden, bevor der Menſch aus ihr hervorgehen konnte, der Einzelmenſch, den Epikur philoſophiſch darſtellt, deſſen Hymnen dann Lukrez, der große Spötter und Götterverächter, geſungen.

Aber dieſer auf ſich ſelbſt geſtellte Menſch Epikurs konnte nur ſo lange eine anmutige, ja imponierende Darſtellung der in der Gattung Menſch zu Tage tretenden Erſcheinungen darbieten, als in dieſem Individuum noch Lebenskräfte der Gattung wirkſam waren, die eine Entfeſſelung von den auf ihnen laſtenden Gewalten rechtfertigten. Sobald dieſe Kräfte nachließen, ja geradezu erloſchen, mußte die Selbſtherrlichkeit des Individuums, wie Epikur dieſelbe vertreten, naturgemäß auch die Erſcheinungen hervorbringen, die wir heute öfter mit dem Namen Epikuräismus bezeichnen, die dann in den Schilderungen der Stoiker die Modelle für die abſchreckenden Schilderungen eines Epikuräers abgegeben haben. Wenn der Unmäßige erklärt, ſein perſönliches Wohlbefinden liege nicht in der Richtung der Mäßigkeit, ſondern in einer beſtändigen Steigerung ſeiner Unmäßigkeit, in einer immer raffinierteren Auswahl ſeiner Genüſſe, ſo läßt ſich die Falſchheit dieſes Lebensprinzips vom Standpunkte Epikurs aus ſchlechterdings nicht beweiſen.

Und wenn dieſe gepredigte Lebensluſt, ſtatt immer geiſtiger und edler zu werden, immer materieller und roher

sich gestaltet, bis hin zur Entfesselung aller tierischen Triebe und Leidenschaften, so vermag eine individualistische Lebensanschauung in keiner Weise dieser Entartung, an der die Individuen selber zu Grunde gehen, Einhalt zu thun. Sobald epikuräische Lebensschätzung in die jüdische Literatur, die nach Salomo genannte Spruchsammlung und die verwandten Schriften des alten Testamentes eingedrungen ist, ist auch der Boden bereitet für jene müde Stimmung des Predigers, dessen Lebensweisheit in das Wort zusammengefaßt wird: alles ist eitel.

Deshalb ruft die Philosophie Epikurs die Gegenströmung der stoischen Philosophie hervor, für sich betrachtet die völlige Umkehrung derselben, im Zusammenhange der Zeitgeschichte dagegen eine Zwillingsschwester, die trotz aller äußeren Verschiedenheit die Verwandtschaft des Blutes nicht zu verleugnen vermag. Epikur ist der intime Freund des Menander, des Dichters der attischen Liebeskomödie, die das große ewige Mysterium der Ehe in zahllose kleine Pikanterien auflöst und das Theater aus einer nationalen Erziehungsanstalt in eine Stätte der Lust und des Genusses umwandelt. Die Stoa dagegen hat einen entschieden tragischen Zug, einen Zug ins Große und Ganze, aber ihre Tragik ist nicht mehr die der Wirklichkeit, sondern der Abstraktion, die Tragödie ist in ein philosophisches System übersetzt, sie ist ihres nationalen Bodens entkleidet und durchaus humanisiert. Zeno, der Begründer der stoischen Philosophie, wird selber Stoiker durch ein tragisches Geschick seines Lebens, durch die Armut, in die er, der Sohn des reichen cyprischen Kaufmannes, sich plötzlich nach dem Schiffbruch eines mit Schätzen phönicischen Purpurs reich beladenen Fahrzeuges

gestürzt sieht. In diesem jähen Wechsel des Geschickes lernt er die Unbeständigkeit und Veränderlichkeit aller menschlichen Dinge im Leben kennen, er sucht einen Halt für seine Seele, studiert den Sokrates und Plato, die Sophisten und Skeptiker, bis er bei dem Cyniker Krates gefunden zu haben meint, was er sucht. Dem epikuräischen Lebensgenuß tritt das Ideal des thätigen Lebens gegenüber, Herakles, der Heros der Arbeit. Aber dem Manne mit den eleganten Lebensgewohnheiten kann cynische Bedürfnislosigkeit und Roheit auf die Dauer nicht genügen, er arbeitet sich selber weiter und weiter, bis er in sich fertig geworden, in der Halle der Dichter, der Stoa poikile, eine eigene Philosophenschule, eben die der Stoiker eröffnet.

Wie Epikur in Lukrez, dem Römer, sein tieferes Verständnis gefunden, so erhält auch die Stoa erst in ihrer römischen Form ihre volle Ausgestaltung, sie ist eine Prophetie auf Rom, Rom auf den Leib zugeschnitten. Ihre Meister sind Römer: Seneca, der Lehrer des Nero, Epictet der Sklave, Marc Aurel, der Stoiker auf dem Thron der Cäsaren.

Die Stoa nimmt ihre Stellung ebenso gegen die Skeptiker, wie gegen die Epikuräer. Die Möglichkeit der Erkenntnis leitet sie ab aus dem allgemeinen Bewußtsein, das seinen Vorstellungen unmittelbare Evidenz beilegt und zu der Annahme nötigt, daß diese Vorstellungen von etwas Wirklichem herstammen. Es ist die Theorie des gesunden Menschenverstandes, die hier vertreten wird, die freilich keine wissenschaftliche Beweiskraft beanspruchen kann, aber doch dem vulgären Bewußtsein einen Rückhalt gegen die Skepsis bietet. Wichtiger erscheint die Position, die die Stoa gegen

den Individualismus Epikurs vertritt. Hier tritt der ethische Grundcharakter der Stoa hervor.

Da das Individuum ein Stück des Naturlebens darstellt, so müssen seine anarchischen Triebe und Gelüste durch das Gesetz der Natur überwunden werden: die Tugend ist naturgemäßes Leben, der Weise folgt den Vorschriften, die er der Natur entnimmt. Wenn Epikur den Selbsterhaltungstrieb, den Lebenstrieb zur Norm des Handelns macht, so weist der Stoiker darauf hin, daß die Natur die individuelle Selbsterhaltung nur um des Menschengeschlechts willen betreibt. So steht der Stoiker zur organisierten Menschengemeinschaft, dem Staate, anders als der Epikuräer. Nach Seneca lautet der Grundsatz Epikurs, daß kein Weiser sich mit Staatsangelegenheiten beschäftigt, wenn er nicht eine besondere Veranlassung dazu habe, während Zeno der Stoiker verlange, daß der Weise sich um den Staat kümmere, sofern er nicht sich behindert sehe. Aber der Staat der Stoiker ist nicht mehr die griechische Polis, sondern der Weltstaat, der in Zenos Auffassung zugleich ein sozialer Weltstaat wird. Hier wird die nationale Schranke, die bisher den Blick des Philosophen gehalten, ganz und gar durchbrochen. Eratosthenes fordert, daß die Menschen nicht nach ihren Nationalitäten, sondern nach ihren Tugenden und Fehlern geschätzt werden sollen, und daß endlich der alte Wahn falle, als ob die Griechen das einzige tüchtige Volk der Erde seien. Der Kosmopolitismus der Stoiker geht bis zur Lehre der Verbrüderung aller Menschen, er fordert Liebe auch gegen die Feinde und Barbaren, die Grundlage der Menschengemeinschaft wird in einem Natur- und Vernunftgesetz gesucht, und Marc

Aurel bezeichnet die Menschen ausdrücklich als Glieder an einem großen Leibe.

Lehrt Epikur die Freiheit des Individuums, so behauptet die Stoa einen unverbrüchlichen Zusammenhang aller Dinge, eine feste Kette der Notwendigkeiten, in die auch der Mensch eingefügt ist. Die Abhängigkeit vom Naturgesetz kann nur zur Freiheit werden, im Gehorsam gegen das Geschick: wer freiwillig zustimmt, den leiten die Geschicke, wer widerstrebt, den reißen sie mit weg. Diese Tugend des freiwilligen Gehorsams gegen die Notwendigkeit ist das einzige, das höchste Gut, sie verleiht die Apathie, die Freiheit von den Affekten, die allemale Störungen der Natur bedeuten. Die Lust kommt nur als Folge- und Begleiterscheinung, niemals als Zweck des Thuns in Betracht, ja es erscheint fraglich, ob sie überhaupt für den Stoiker in der Reihe der naturgemäßen Dinge ihren Platz haben dürfe, nicht vielmehr ganz und gar aus dem Leben des Weisen auszuscheiden sei. Wie das Menschengeschlecht eine Einheit, die Naturordnung eine einheitliche ist, so kann der Stoiker auch in den vielen Göttern des Volksglaubens nur die Eine Gottheit verehren, die in den Ordnungen des Weltstaates und der Natur vom Menschen Gehorsam fordert.

So unverkennbar der Übergangscharakter dieser stoischen Philosophie eine neue große Epoche der Völkerentwickelung andeutet und vorbereitet, so wenig läßt sich bestreiten, daß die Weltanschauung der Stoa zugleich alle Symptome einer Verfallphilosophie in sich trägt. Sie leidet an jenem wenn auch unbewußten Widerspruch zwischen dem, was sie innerlich ist und dem, als was sie sich giebt, der auf allen Gebieten des geistigen Lebens als Krankheitserscheinung sich

ankündigt. Die Stoa will von Epikur erlösen, aber ihre Apathie, die sie vom Weisen fordert, ist doch auch nur eine besondere Art von Lust, sie gehört in das Gebiet der Lustgefühle, wie die Null in die Reihe der Zahlen. Und der Kosmopolitismus, den die Stoa an die Stelle des Individualismus setzt, ist nur eine abstrakte Idee, abgezogen von dem Begriff aller gedachten Individuen.

Das Weltbürgertum übersieht die nationale Bedingtheit, in der der konkrete Mensch erscheint, deshalb kann es den Reichtum des positiven, historischen Lebens gerade so wenig erfassen, wie sein doktrinärer Gegensatz, der Individualismus.

Der innere Widerspruch der Stoa wird zuletzt ein peinliches Empfinden von der Unzulänglichkeit aller Philosophie gegenüber den erdrückenden Mächten des Lebens: der Selbstmord wird als ultima ratio gepredigt und ausgeführt, wenn der Weise seine Bestimmung nicht anders erfüllen kann. Eine Philosophie der Lebensreform mit der Tendenz der Lebensverneinung, das ist aber das Eingeständnis, daß diese Reform auf philosophischem Wege nicht zu erreichen ist, es ist der Appell an die Lebenskräfte, die sich selbst reformieren, sich selbst verjüngen müssen, damit in dem erneuerten Leben auch die Philosophie wieder weiter leben könne.

IX. Der Übergang zur christlichen Theologie.

Der Kampf zwischen dem römischen Reiche und dem Christentum stellt sich nach seiner sozialen Seite als eine Phase der gesellschaftlichen Entwickelung dar, welche, abgesehen von derjenigen, in welcher wir selber uns befinden, jedenfalls als die bedeutsamste in der ganzen Geschichte der Menschheit betrachtet werden muß. Wenn wir mit Spencer in den bisher zur Reife gelangten Formen des gesellschaftlichen Organismus den militärischen und den industriellen Typus unterscheiden, so sehen wir zu Beginn der neuen Zeitrechnung, an der großen Wende der Jahrhunderte, diese beiden Typen auf der ganzen Linie der damaligen Kulturwelt aufeinander prallen, einen Kampf auf Leben und Tod mit einander führend. Aus der agrarischen Grundform der einzelnen antiken gesellschaftlichen Gebilde hatte sich der dominierende Typus des antiken Militärstaates entwickelt, und Rom hatte diesen Typus in seinem zentralisierten Weltstaate zur höchsten Vollendung gebracht, es hatte den Militarismus zum obersten politischen Prinzip erhoben: das Kaiserwort galt als Komandowort, welchem nicht nur die

Leiber, ſondern auch die Geiſter der einzelnen Glieder in dieſem Rieſenleibe des Weltreiches gehorchten. Doch auch dieſe Einheit des römiſchen Kaiſerreiches trug den Widerſpruch von Hauſe aus in ſich. Der induſtrielle Typus der Geſellſchaft hatte freilich entweder im Sklavenſtande ein noch ganz und gar unterirdiſches Daſein geführt, oder er hatte in ſeiner kommerziellen Entwickelung höchſtens einigen Handelsvölkern eine gewiſſe Macht auf dem Weltmarkte durch den Kapitalreichtum verſchafft, aber er war gegenüber der offiziellen polititiſchen Kultur ein exotiſches Gewächs geblieben. Aber dieſer Typus war doch da, er iſt unmerklich erſtarkt in der wirtſchaftlichen Entwickelung der alten Kulturvölker, er iſt, wie die energiſche philoſophiſche Ablehnung des Handels durch Plato und der philoſophiſche Beweis von der Inferiorität der Sklaven durch Ariſtoteles deutlich merken laſſen, allmählich zu dem Bewußtſein ſeiner wirtſchaftlichen Notwendigkeit gelangt, er fängt ſchon an, die Hüter der alten Ordnung zu beunruhigen, und den Philoſophen Kopfzerbrechen zu machen. Endlich iſt mit dem Beginn der chriſtlichen Ära die Stunde gekommen, wo die Induſtriearbeit an ihren Sklavenketten rüttelt und unter der Ägide des mächtig erblühten Welthandels gegen die Allmacht des agrariſchen Militärſtaates in die Schranken tritt. Die Sekte der Armen organiſiert ſich zunächſt noch ſelbſtändig gegenüber dem Reichtümer ſammelnden Handelsſtande, ja die radikalen Elemente dieſer Sekte ſtehen, wie Lucas zeigt, der Geldmacht noch feindlicher gegenüber als ſelbſt dem die Militärmacht repräſentierenden Centurio. Aber das gemeinſame Streben nach rechtlicher und politiſcher Anerkennung iſt ſtärker, als der in der alten Welt zudem

noch unentwickelte Intereſſengegenſatz zwiſchen Kapital und Arbeit, und ſo findet dieſer Gegenſatz bald ſeine vorläufige Ausgleichung in der kirchlichen Form des Kollektivbeſitzes; der induſtrielle, der kooperative Typus der Geſellſchaft beginnt ſeinen Siegeszug durch die Welt in der Produktivgenoſſenſchaft des chriſtlichen Mittelalters, dem chriſtlichen Kloſter. —

Die geiſtige Bewegung, welche dieſe ſoziale Neugeſtaltung von Anfang an begleitet, dann die Führerrolle in derſelben übernimmt, endlich mit ihrem Licht die Tiefen derſelben völlig zu verdecken ſcheint, kennen wir unter dem Namen der chriſtlichen Religion. Religiöſe Impulſe waren es, die die Rechtloſen und Enterbten zu jener leidenſchaftlichen Energie im Kampfe für ihr ewiges Menſchenrecht gegen den Abſolutismus des römiſchen Staatsgötzen entflammten, daß die ganze Brutalität, mit der die alte Geſellſchaft ſich gegen den neuen Glauben zu behaupten verſuchte, an dieſer Glut des religiöſen Glaubens zu Schanden wurde. Aber nach dem Entwickelungsgeſetz der Geſchichte erſcheinen in den neuen Gebilden der ſiegreichen Lebensmächte die alten Formen der beſiegten immer wieder, das Neue iſt eine ewige Metamorphoſe des Alten. So iſt auch das Ergebnis des ſozialen Kampfes, der dem alten Rom den Tod bereitet, wieder ein Rom, ein geiſtliches, an Stelle des weltlichen, ein Kirchenſtaat mit der Jenſeitigkeitsperſpektive an Stelle des der Wirklichkeit zugewandten Militärſtaates; aber auch das kirchliche Rom iſt militäriſch organiſiert und zentraliſiert, nur heißt der Centurio jetzt Prieſter, der Kaiſer jetzt Pontifex. Und wie die Entwickelung der helleniſchen Kultur, die das politiſche Rom

sich einverleibte, in der griechischen Philosophie ihren gedankenmäßigen Ausdruck gefunden, so kommt auch in der kirchlichen Metamorphose Roms diese Philosophie wieder zum Vorschein, durch sie wird die christliche Religion eine kirchliche Dogmatik, der christliche Glaube eine kirchliche Theologie.

Schon vor Beginn der neuen, der christlichen Ära, hatte eine wechselseitige Verschmelzung philosophischer und religiöser Vorstellungen sich angebahnt. Der Ausgang der hellenischen Kultur zeigt ein mächtiges Erstarken des religiösen Lebens in der Tiefe der Volksseele. Aber die Religion nimmt gerade durch ihre Verbindung mit der Philosophie ein Neues in sich auf, sie bekommt eine ganz neue Gestalt als spekulative Weltanschauung. Sie erscheint hier nicht, wie bei den Propheten Altisraels, als der Glaube an eine in der göttlichen Weltordnung gegründete sittliche und religiöse Lebensaufgabe des Volkes, sondern als der Glaube an ein Jenseits, als die Sehnsucht, diesem Leben zu entfliehen und dasselbe durch ein anderes, besseres, vollkommeneres zu ersetzen. Diese Jenseitigkeitssehnsucht war dem griechischen Volksgenius ursprünglich ebenso fremd wie dem hebräischen. Der homerische Hades, die geographische Ausdeutung des ehemaligen Ahnen- und Heroenkultus, übte keine Anziehungskraft aus auf diejenigen, denen das Licht der Sonne noch leuchtete. Und von dem Athen des 5. Jahrhunderts sagt Erw. Rohde in seiner Psyche: „Die Ausmalung des Jenseits, so ängstlich sie die Anhänger gewisser mystischer Sekten betreiben mochten, blieb für Dichter und Publikum doch wenig mehr als eine Beschäftigung spielender Phantasie, an der man sich mit aller Freiheit des Geistes ergötzen konnte. Als Einrahmung einer burlesken Handlung schien dem

Komödiendichter, von Pherekrates an, eine Fahrt in das unbekannte Land grade recht!" Mit dem Verfall der Volkskraft wird das anders. Wie das Unbehagen mit dem Gang des politischen Lebens die platonische Staatsutopie geboren, so hatte der von der Wirklichkeit unbefriedigte Geist des Philosophen sich ganz in die unsichtbare Welt der Ideen geflüchtet. Je unaufhaltsamer die hellenische Staatskultur der Auflösung ihrer alten politischen Grundlagen entgegeneilt, je unerbittlicher sie damit zugleich in das weite uferlose Meer internationaler Lebens- und Bildungsvorgänge hineingetrieben wird, desto allgemeiner wird der Glaube an die platonische Weltverdoppelung, desto mächtigeren Einfluß gewinnt die Hinweisung auf das Jenseits über die Gemüter. „Seit dem Ausgang des 2. Jahrhunderts," sagt Erw. Rohde, „macht eine religiöse Reaktion sich immer stärker geltend, die sich in den folgenden Zeiten immer weiter vorschiebt. Auch die Philosophie wird zuletzt eine Religion, aus dem Quell der Ahnung und Offenbarung gespeist. Nicht mehr hochgemut und gelassen sieht die Seele hinaus auf das, was hinter der Wolke des Todes sich verbergen möge, das Leben schien eine Ergänzung zu fordern. Die greisenhaft gewordene Welt schien keine Verjüngung auf der Erde mehr zu finden; um so heftiger wirft mit geschlossenen Augen Wunsch und Sehnsucht sich hinüber in ein neues Dasein, und läge es jenseits der bekannten und erkennbaren Welt der Lebendigen. Hoffnung und Verlangen, aber auch Angst vor dem ungewissen schrecklichen Geheimnisse erfüllt die Seele. Niemals ist während des Verlaufs der alten Geschichte und Kultur der Glaube an unsterbliches Leben der Seele nach dem Tode so inbrünstig und ängstlich umklammert worden wie in diesen

letzten Zeiten, da die antike Kultur selbst sich anschickt, ihren letzten Seufzer auszuhauchen."

Die neuen philosophischen Schulen, in denen die großen Meister der griechischen Philosophie, Pythagoras und Plato, wenn auch epigonenhaft, wieder aufleben, sind ganz vorwiegend mit ihren Gedanken auf das Jenseits gerichtet. Die jüngere Stoa braucht den Unsterblichkeitsglauben, um die Wertlosigkeit der Freuden und Leiden der Erde sich zum Bewußtsein zu bringen, sie geht in Seneca und Marc Aurel geradezu in die spiritistische theosophische Gedankenwelt der Platoniker über. Die Skepsis arbeitet wenigstens indirekt diesem Jenseitigkeitsglauben vor, indem sie die an der Möglichkeit einer Erkenntnis der Wirklichkeit Verzweifelnden um so gefügiger macht, den Offenbarungen des Glaubens zu lauschen. Und wenn Epikurs praktische Lebensweisheit den Glauben an das Jenseits als eine Störung des individuellen Wohlbefindens von sich fern gehalten hatte, so war es doch nur Sache der philosophischen Lebensdeutung, dem persönlichen Glückseligkeitsstreben der Jünger Epikurs durch den Hinweis auf persönliche Unsterblichkeit und ewige Glückseligkeit die letzte, höchste Reizung zu verschaffen.

Dieser im Gewande der griechischen Jenseitigkeitsphilosophie erscheinende religiöse Glaube dringt nun auch mit der Hellenisierung des Orients in die religiöse Gedankenwelt des jüdischen Volkes ein. Noch dem Dichter des Hiob ist der Unsterblichkeitsglaube fremd, er würde denselben sonst im Suchen nach Lösung des ihn beängstigenden Problems unmöglich mit Stillschweigen haben übergehen können. Die hebräischen Spruchsammlungen kennen doch zur Begründung ihrer fast epikuräischen Nützlichkeitsmoral nur die Rücksicht

auf das Wohlbefinden des Individuums in der Wirklichkeit und inneren Gesetzmäßigkeit seines Lebens; der Prediger Salomonis mit seiner müden Weisheit von der Eitelkeit aller Dinge wehrt sich noch dagegen, daß zwischen dem Geist des Menschen und dem des Viehes der Unterschied unsterblichen Lebens gemacht werde, und erst mit der Weisheit Salomonis greift die griechische Jenseitigkeitsphilosophie mit stoisch-platonischen Gedanken in die spät-jüdische Literatur hinein, um dann freilich auch schnell den überaus größten Teil des religiösen Sinnens und Denkens der Juden in der Ausgestaltung der messianischen Apokalyptik zu beherrschen. Diese messianische Apokalyptik, also der Glaube an ein nicht in der geschichtlichen Entwickelung begründetes, sondern durch Tod und Auferstehung bedingtes messianisches Zukunftsreich der Menschheit, wie dasselbe im Danielbuch seine Grundlage und sein Modell gefunden, liefert dann die Form, in die die religiöse Gedankenwelt der christlichen Ära gegossen erscheint, insofern die ganze altchristliche Theologie diesen Jenseitigkeitscharakter an sich trägt: die platonische Verdoppelung der Welt wird Glaubenssatz der christlichen Kirche.

Auch die praktische Lebensanschauung, welche die Kirche auf ihrem messianischen Jenseitigkeitsglauben aufbaut, zeigt sich uns im wesentlichen als eine Fortbildung der im Griechentum schon vorbereiteten Erscheinungen. Gerade weil die Lebensreform, welche von der Philosophie in Hellas angestrebt wurde, an den positiven Mächten der Geschichte ihre notwendige Schranke finden mußte, führte die Reformphilosophie zu Gemeinschaftsbildungen, welche in ihren Kreisen wenigstens dem Lebensideal, für das sie sich begeistert, nachzukommen suchten. So sind die Philosophenschulen in erster

Linie Übungsſchulen des Willens und der Tugend; jede derſelben bildet eine ideale Polis in der wirklichen Polis, und je ſtrenger die Anhänger der Schule es mit ihrer Lebensregel nehmen, deſto mehr ſondern ſie ſich durch dieſelbe ab von den übrigen Menſchen, ihre Tugendübung, die Askeſe, ſoll ihnen einen höheren Grad von Vollkommenheit geben, und in dem Maße, wie die Idee des Guten eine überweltliche Exiſtenzform annimmt, wird das Streben nach dem höchſten Gut Abkehr von der Welt, Sehnſucht nach Erlöſung aus dem Kerker des Leibes, Streben nach Reinigung der Seele von den durch das ſichtbare Daſein in ihr gewirkten Affekten.

Durch dieſe asketiſche Richtung der Philoſophie finden die älteren religiöſen Orgien neuen Halt im Zeitbewußtſein Die eleuſiniſchen Myſterien zumal, in denen der orphiſche Kult ſeine größte Kraft entfaltet, ſammeln eine immer größer werdende Gemeinde um ſich. Dieſe Myſterien, urſprünglich dem Dienſte der mütterlichen Erdgöttin und ihres aus Winterleid zu Frühlingswonnen erſtehenden Lebens geweiht, ließen das im Lichtglanz und Feſtesjubel des Tempels die Gläubigen erſchütternde Auferſtehungswunder nur diejenigen ſchauen, welche durch fromme Riten, durch Taufe und Sündenbekenntniſſe ſich von der Liebe zum vergänglichen Leben losgeſagt; ſie zogen damit eine ſtrenge Scheidewand zwiſchen den Gerechten und dem gemeinen Volk, und der alte, noch dem Heroenkultus entſtammende Glaube an den Sühnepriester, der durch magiſche Kräfte die Menſchen entſündigen, ihnen Geiſt und Sinn zur Schau des heiligen Oſtergeheimniſſes heiligen könne, bildet in dieſer zwieſpältigen Lebensbetrachtung die Leiter, auf der die

fromme Sehnsucht in die ewige Welt unsterblichen Lebens auffteigt.

Von der anderen, der hebräischen Seite her, kommt dieser Askese der im Judentum immer schärfer hervortretende Gegensatz zwischen Heiligem und Profanem, zwischen Reinem und Unreinem, wie derselbe sich auf der Grundlage des prophetischen Gesetzes notwendig entwickeln mußte, entgegen. Der in Altisrael unbekannte Hoheprieſter ist der Mittler geworden, der dem frommen Mysterium des Tempels, dem Allerheiligsten, allein sich nahen darf, er reinigt das unreine Volk durch die Sühnkraft seines Opfers, er steht, nach der Schilderung Philos, auf der Grenze göttlicher und menschlicher Natur, ünd die peinliche Reinheitsangst der Synagoge ist nur die ins populäre Bewußtsein der Juden eingezogene Konsequenz der hoheprieſterlichen Idee, auch eine Askese, durch welche die Menschen sich weihen wollten für ein höheres, jenseitiges Leben. —

Wir brauchen nur an die Feier der katholischen Messe und die Ordensregeln der Mönche zu denken, um in diesen beiden praktischen Centren mittelalterlichen Glaubenslebens die unverkennbaren Spuren hellenischen Geisteslebens wieder zu erkennen. Die Meßfeier, die von den christlichen Vätern geradezu als Mysterium bezeichnet wird, pflanzt den Gedanken der eleusinischen Feier auf christlichen Boden fort; sie geht auch aus von dem Gegensatz zwischen Leben und Tod, Sterben und Auferstehen; in dem Verwandlungswunder der Hostie wird das Geheimnis des Lebens selber gefeiert, mit dem der Prieſter die zur heiligen Feier Geweihten entsündigt, daß die Gläubigen in der Gemeinschaft der Feier Teil haben an dem unsterblichen Leben selber.

Und was in der Meſſe kultiſch gefeiert wird, das übt der Mönch in ſeiner heiligen Ordensregel praktiſch: er ſtirbt, um zu werden, er entflieht der Welt, um den Himmel zu beſitzen.

Meſſe und Askeſe ſchaffen die Verbindung mit der jenſeitigen Welt von unten, vom Diesſeits aus; die Theologie, das kirchliche Dogma ſtellen dieſelbe Verbindung von oben, vom Jenſeits aus, her; ſie wollen das überweltliche Leben in Begriffe bringen, es durch den Begriff in den Menſchengeiſt einführen. Aber auch hier liegen die Wurzeln der Begriffe in Griechenland, in der Logoslehre und dem Monotheismus der griechiſchen Philoſophie. Weil der Philoſoph mit dem Inſtrument des Gedankens ſeine Welt erſchuf, je nach dem Bilde, das er ſelber von derſelben ſich geſtaltet, ſo iſt der Glaube an den Gedanken, an die Kraft des Gedankens auch unausgeſprochen der Mittelpunkt alles philoſophiſchen Denkens. Ohne Denken kann es keine Weisheit geben, die Liebe zur Weisheit iſt Liebe zum Denken. Für den Griechen aber wird das Inſtrument eine eigene Exiſtenz, ein ſelbſtändiges Subjekt, es wird der Logos, der zunächſt in dem Philoſophen wirkſam iſt, dann aber ſelber ein kosmiſches Prinzip wird, welches, weil in der ganzen Welt wirkſam, dem Menſchen jede Weisheit, jede Erkenntnis vermittelt. So viele Wandlungen die Bedeutung des Logos auch von Heraklit bis zu dem Gebrauch des Begriffes in der neuplatoniſchen Schule durchgemacht hat, im Logos verkörpert ſich der Glaube des Philoſophen an das Lebenselement der Philoſophie, den Gedanken. In der platoniſchen Verdoppelung der Welt bildet der Logos allein die Gewähr, daß doch auch in der ſichtbaren Welt noch Philoſophen geboren werden

können; er ist das theoretische Mittelglied zwischen beiden Welten, das Licht, das aus der unsichtbaren in die sichtbare hineinscheint, jeder Begriff, den der Denker bildet, trägt in sich einen Strahl dieses Lichtes, der in die Sichtbarkeit gebannt ist. So erscheint die Welt als der sichtbar gewordene Logos, der Logos selbst aber ist in der platonischen Ausgestaltung des Begriffes ganz Idee, Urbild des Erschaffenen, er ist selber Gott und in Gott; in der neuplatonischen Anschauung wird er die dem Menschen, der Sichtbarkeit zugewendete Seite des in seinem Wesen schlechthin unergründlichen und dem Menschen unsichtbaren Gottes.

Indem das Judentum, zumal in seiner alexandrinischen Gemeinde, hellenisiert wurde, mußte es sich mit diesem Kardinalbegriff hellenischen Geisteslebens auseinandersetzen. In der althebräischen Gottesvorstellung gab es nur einen wenigstens äußerlichen Anknüpfungspunkt an diesen Logos in dem Glauben an das Wort, das Jahwe zu den Propheten gesprochen, mit dem er sein Gesetz und Recht seinem Volke offenbart. Dieses Wort konnte ja in der griechischen Bibelübersetzung, der alexandrinischen Septuaginta, nur mit „Logos" übersetzt werden. Auf diese Weise hatte auch das griechische Judentum seinen Logos erhalten, und es blieb nur der Kunst der Schriftgelehrten überlassen, vermittelst dieses Logos auch ihr prophetisches Wort zu einem kosmischen Prinzip zu erheben, eine Geisteseinheit zwischen Moses und Plato zu statuieren und darzuthun. Wollte aber das Christentum eine Weltsprache reden, so konnte es auch nur die Sprache des Logos annehmen, es mußte seinen religiösen Glauben an den Logos anknüpfen, in dem Logos selbst die höchste Lebenseinheit seines Glaubens zu begreifen suchen.

So finden wir denn schon in der neutestamentlichen Literatur den Logos als den geistigen Träger des christlichen Glaubens; er, der bei Gott war und Gott war, wird Fleisch und wohnet unter uns; der jüdische Messianismus wird in die Gedankenwelt der griechischen Philosophie übersetzt, und in dem Dogma der Väter von Nicäa, daß der Sohn Gottes dem Vater-Gott wesensgleich sei, haben wir dann die letzte kirchliche Sanktion für die zwischen jüdischem Prophetismus und griechischer Philosophie vollzogene Verbindung, die offizielle Anerkennung, daß in der christlichen Theologie beide eins, beide einander gleichwertig, wesensgleich sein sollen. Ebenfalls in Alexandrien bahnt sich dann die letzte und bedeutsamste Wandlung im geistigen Leben der Völker an, durch welche die christliche Ära ihren geistigsten Ausdruck finden sollte, die Entwickelung der Gottesvorstellung zum universellen Monotheismus.

Auch hier hat die griechische Philosophie ein entscheidendes Wort mitgesprochen. Schon die Philosophie der Eleaten mit ihrer Lehre von dem All-Einen war im Grunde eine Theologie, eine Welterklärung auf theistischer, näher pantheistischer Grundlage. Das All-Eine der Eleaten wird bei Plato überweltlich, eine ideale Existenz, alle sichtbare Existenz überragend, selbst ein Begriff, und doch der Begriff aller Begriffe. Diese höchste und letzte Abstraktion, zu der der menschliche Gedanke aufsteigen kann, ist der platonische Gott, eine reine Gottesidee, das Urbild, von dem alle nationalen Gottheiten sichtbare Abbilder sind. Der platonische Gott ist als Urbild der Eine, Alleingott, monotheistisch, aber er ist so abstrakt, daß er als reines Gedankending existiert, daß lebendige Wirkungen von ihm nicht

ausgesagt werden, die Menschen ihn nicht fühlen und finden konnten. Im Vergleich zu dieser abstrakten monotheistischen Idee der griechischen Philosophie, die immer mehr ins Wesenlose zerfloß, war der hebräische Gott etwas ganz Bestimmtes, dem Menschenherzen Faßbares. Er war Volksgott gewesen und geblieben, auf ihn setzten die Frommen ihre nationalen Hoffnungen, sein Gesetz regierte das ganze nationale Leben. Aber dieser nationale Gott hielt vor den neuen internationalen Lebensmächten, die auch an dem hellenisierten Judentum nicht spurlos vorübergingen, nicht mehr Stand. In Alexandrien wiederum, dem Centrum des hellenischen Weltverkehrs, konnte eine durch handelspolitische Beziehungen und Reichtum einflußreiche Judenschaft den alten Jahwe nicht mehr brauchen. So liefert nun die platonische Ideenwelt, die schon in der Logoslehre eine Vermittelung geschaffen zwischen hebräischer Prophetie und griechischer Philosophie, in ihrem abstrakten Monotheismus auch das Gewand, mit dem der alte Jahwe umkleidet als Weltgott verkündigt wird.

Damit hat aber auch die abstrakte Idee einen neuen Inhalt bekommen, der Eine, bildnislose Gott, der größer als das Große, schöner als das Schöne, besser als das Gute, über alle menschlichen Begriffe hinausgeht, ist eine geistige und sittliche Lebensmacht, die allem realen Leben in Natur und Geschichte Norm und Maß gegeben, er ist Gott-Vater geworden, der erst den Logos, den Sohn, aus sich geboren, der israelitische Macht-Gott, Propheten-Gott, der die Weltweisheit, das Urdenken der Philosophie in sich trägt. Indem die nicänischen Väter dem Sohne die Wesensgleichheit mit dem Vater zusprechen, erkämpfen sie dem Griechentum die Gleichberechtigung neben dem Judentum, das philosophische

Denken wird gleichwertig mit dem religiösen Glauben. — Doch ist es erst die politische Organisation des Römerreiches, in der Griechen und Juden ihre höhere Einheit gefunden; der Weltengott darf deshalb nicht nur die Ströme des griechischen und hebräischen Geisteslebens in sich vereinigen, er muß auch lateinische Art in sich befassen, er darf nicht nur Vater und Sohn, er muß auch Geist sein. Was bei den Griechen die Philosophie, bei den Juden die Religion, das bedeutet bei den Römern das Recht. Die Rechtsidee ist die geistige Lebensader Roms, deshalb ist der Träger des politischen Lebens in Rom der Anwalt, der Sachwalter, der die Klienten vertritt in allen Fragen des Rechtes, der alle einzelnen Teilkräfte des römischen Geistes hinüberleitet in die zahllosen Kanäle des Volkslebens. Der heilige Geist in der kirchlichen Theologie ist deshalb auch der Rechtsvertreter des Menschen, sein Anwalt bei Gott, der Paraklet, der durch die Jurisdiktion der Bischöfe die Menschen in die Wahrheit des kanonischen Rechtes leitet, der die juridische Verbindung herstellt zwischen dem irdischen Klerus und dem überweltlichen Richter, und die Rechtssprüche des Klerus als Sprüche des heiligen Geistes mit göttlicher Autorität begabt.

Alle diese drei Geistesmächte schließt das Christentum zur Einheit der katholischen Kirche zusammen, es erfüllt die abstrakte Form der monotheistischen Gottesidee mit dem lebendigen Inhalt des hebräischen Prophetismus, der hellenischen Philosophie, des lateinischen Rechtes. Der Einige Gott wird so der Dreieinige, aus dem prophetischen Judentum den Vater-Gott, aus dem philosophischen Griechentum den Logos, den wesensgleichen Sohn, aus dem römischen Recht den Parakleten, den heiligen Geist in sich beschließend. —

So sicher man der katholischen Meßfeier das grausamste Unrecht anthut, wenn man dieselbe, losgelöst von ihrem großen religiösen Hintergrunde der eleusinischen Mysterien, etwa vom Standpunkte des rationalisierten Protestantismus beurteilen wollte, — wie wir der kulturgeschichtlichen Bedeutung des Klosterlebens nie gerecht werden können, wenn wir dasselbe nicht nach seiner wirtschaftlichen und sozialen Bedeutung, sondern nach den Karrikaturen beurteilen, die selbst in der Verfallzeit des Mittelalters doch nur die eine, nicht einmal die hervorstechendste Seite des Mönchtums darstellten, — so gewiß verbauen wir uns auch das Verständnis für die weltgeschichtliche Bedeutung, die die Dreieinigkeitslehre der Kirche durch Jahrtausende hindurch besessen, wenn wir diese Lehre nach unseren logischen Gesetzen bemessen wollen. Diese Lehre ist der sublimierteste Ausdruck für alles, was in der Welt des Geistes zu Beginn unserer Zeitrechnung für den Menschen Wert und Bedeutung hatte; sie schlingt das Band der Geistesgemeinschaft um die höchsten Gipfel, zu denen sich die Menschheit der vorchristlichen Zeit emporgerungen. Indem sie eine trinitarische Welt in dem Glauben an den trinitarischen Gott geschaffen, hat die Kirche damit geleistet, was dem römischen Cäsarismus unmöglich war, sie hat die für ihre Zeit notwendige und allein mögliche Form der Welteinheit geschaffen. In der Dreieinigkeitstheorie redet die Welt die Sprache der Katholizität, der alles Menschliche in sich befassenden Gemeinschaft. Ob diese Sprache des kirchlichen Dogmas auch für die heutige Menschheit noch sprechbar ist, das ist eine Frage, die ernst von der anderen geschieden werden muß, was diese gewaltigste Hieroglyphe der Weltgeschichte ursprünglich bedeutet. Die trinitarische

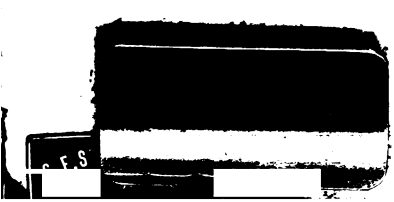
Welteinheit war doch eine jenſeitige, deshalb blieb ſie auch dem menſchlichen Denken eine jenſeitige; ſie konnte wohl die Geiſter zur Einheit des Menſchenweſens erziehen, aber nicht die Einheit ſelber verwirklichen. Aber auch wenn die trinitariſche Kultur einer Wandlung entgegengeht, werden die Geiſtesmächte, die in derſelben ſich zur völkergeſtaltenden Aufgabe verbündet: prophetiſcher Glaube, philoſophiſches Denken, zuſammen mit der Entwickelung des Rechtes, die leitenden Sterne der Menſchheit bleiben, und zu der kommenden Kultur wird doch die vergangene ihre beſten Beiträge liefern. Damit alſo können wir uns den Worten Erw. Rohdes anſchließen: „In aller modernen Kultur, die ſich aus dem Chriſtentum und neben ihm herangebildet hat, in jeder Wiſſenſchaft und Kunſt iſt etwas lebendig aus griechiſcher Seelenkraft und griechiſcher Gedankenfülle: die äußere Geſtalt des Griechentums iſt dahin, ſein Geiſt iſt unvergänglich!“

Inhaltsverzeichnis.

I. Philoſophie und moderne Geſchichtsbetrachtung . 1
II. Die altjoniſche Kultur und ihre Philoſophie . . 17
III. Die Philoſophie von Elea 35
IV. Das perikleiſche Zeitalter 51
V. Die Philoſophie der inneren Wirren: Sokrates 72
VI. Die Philoſophie der inneren Wirren: Plato . 90
VII. Die Philoſophie des werdenden Weltverkehrs: Ariſtoteles 105
VIII. Die Verfall-Philoſophie 123
IX. Der Übergang zur chriſtlichen Theologie . . . 138

89094323136

b89094323136a



89094323136

B89094323136A